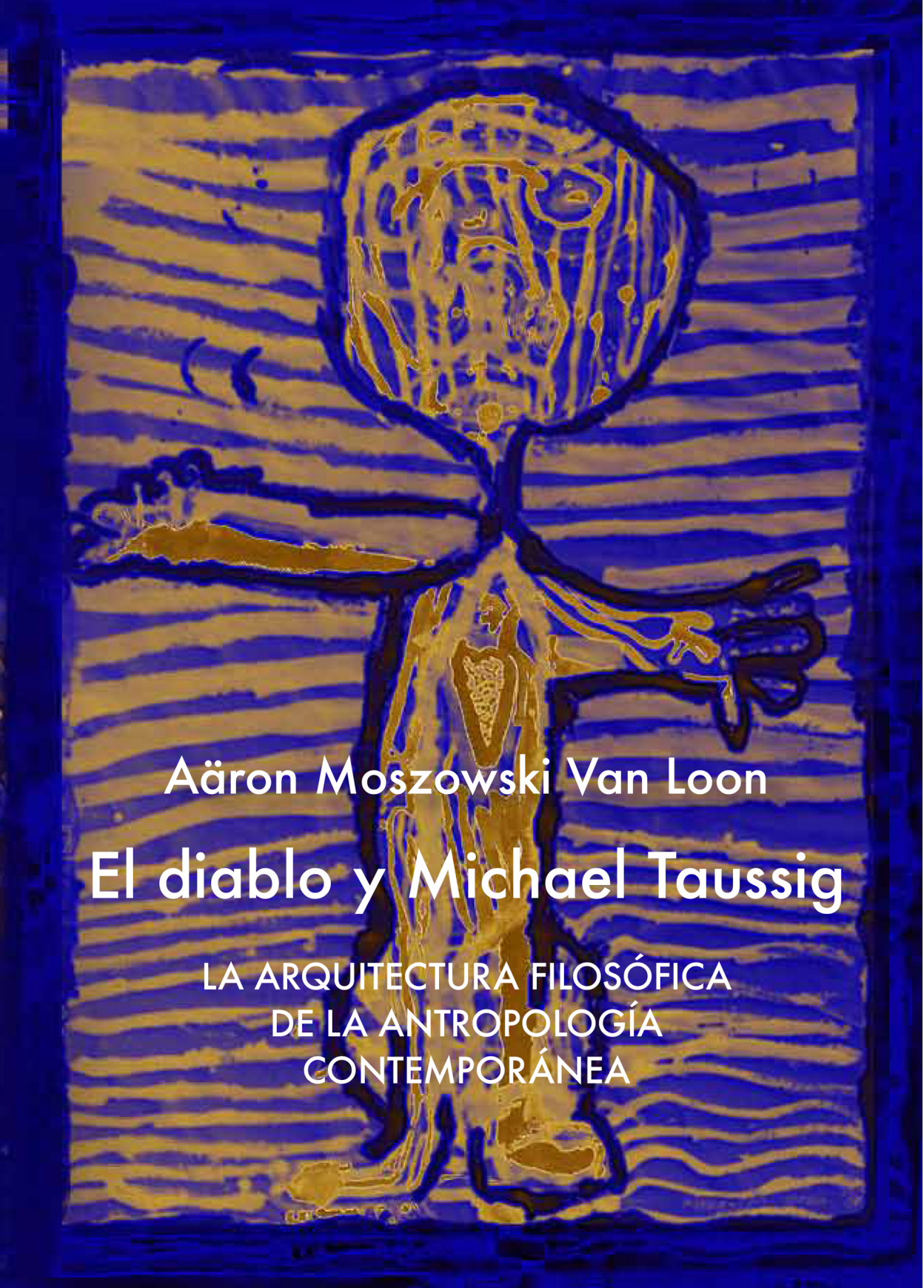

Aäron Moszowski Van Loon

El diablo y Michael Taussig

LA ARQUITECTURA FILOSÓFICA DE LA ANTROPOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

El diablo y Michael Taussig:
la arquitectura filosófica de la antropología contemporánea

Científica

Colección Etnología y Antropología Social
serie logos

El diablo y Michael Taussig:
la arquitectura filosófica de la antropología contemporánea

Aäron Moszowski Van Loon

SECRETARÍA DE CULTURA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

GN21.T3 / M6
Moszowski Van Loon, Aäron. El diablo y Michael Taussig: la arquitectura filosófica de la antropología contemporánea / Aäron Moszowski Van Loon. – México : Secretaría de Cultura : Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2017.
307 p. ; 23 x 17 cm. – (Colección Etnología y Antropología Social. Serie Logos)
Incluye referencias bibliográficas (p. 271-307).

ISBN: 978-607-484-933-2

1. Taussig, Michael – Crítica e interpretación. 2. Antropólogos australianos – Siglo XXI. I. México. Secretaría de Cultura. II. Instituto Nacional de Antropología e Historia (México). III. Colección Científica (Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)). IV. Colección Etnología y Antropología Social (Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)). Serie Logos.

Primera edición: 2017

Producción:
Secretaría de Cultura
Instituto Nacional de Antropología e Historia

© Imagen de la portada: Aäron Moszowski Van Loon
D. R. © 2017, de la presente edición
Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, Col. Roma, C. P. 06700, Ciudad de México
sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

Las características gráficas y tipográficas de esta edición son propiedad
del Instituto Nacional de Antropología e Historia de la Secretaría de Cultura

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción
total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento,
comprendidos la reprografía y el tratamiento informático,
la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización
por escrito de la Secretaría de Cultura /
Instituto Nacional de Antropología e Historia

ISBN: 978-607-484-933-2

Impreso y hecho en México.

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

ESTADOS UNIDOS MEXICANOS

INAH

A mis padres

Tal vez la propensión más marcada de la paranoia es la propensión a aprehender el mundo completamente por medio de palabras, como si el lenguaje fuera un puño y el mundo se encontrara dentro de él.

ELIAS CANETTI

Índice

Agradecimientos 13

Nota preliminar 15

Introducción 19

1. Los primeros pasos de un iconoclasta 31
   1.1. 1975: Tras las huellas de Mateo Mina 33
   1.2. 1979: Dos modos de producción antagónicos 36
   1.3. Del marxismo visceral y otros marxismos 39
   1.4. La modernidad (explicada a los antropólogos) 40
   1.5. Adenda 55

2. La crítica mordaz de una especie de Houdini 61
   2.1. 1980: El diablo como la imagen dialéctica 61
   2.2. Una recepción en tres tiempos 65
   2.3. La "antropología clásica" y sus vicisitudes 70
   2.4. Afeitarse con navajas de obsidiana 88
   2.5. Adenda 92

3. El realismo de un cuentacuentos 97
   3.1. 1987: De la opacidad epistemológica y ontológica 98
   3.2. El etnógrafo experimental en el espejo 106

3.3. Realidades múltiples 111
3.4. 1992: Algunos cuentos más 124
3.5. Adenda 128

4. Desde un departamento de antropología en ruinas 137
4.1. 1993: Primeras exploraciones metaetnográficas 139
4.2. Taussig y sus contemporáneos 144
4.3. El Otro como un concepto filosófico 148
4.4. 1999: Segundas exploraciones metaetnográficas 157
4.5. Adenda 162

5. Tal vez la verdad es una mujer 167
5.1. El camino desde Puerto Tejada 168
5.2. Dialogando con el joven Nietzsche 170
5.3. 1997: Una especie de hiperrealismo 179
5.4. Entre la ficción y la no ficción 184
5.5. Adenda 187

6. La muerte de un posmodernista 197
6.1. De espectros y otras quimeras 198
6.2. 2003: La magia apotropaica de un maratonista 213
6.3. 2004: Algunos de sus objetos preferidos 216
6.4. 2006: Hacia una antropología batailleana 221
6.5. Adenda 224

7. Y callar sigue siendo hablar 229
7.1. Más allá del lenguaje 233
7.2. 2009: Gato negro, gato blanco 242
7.3. 2011: La inmediatez sensual de la experiencia 246
7.4. 2012: El archimimo en otro disfraz 248
7.5. Adenda 251

Conclusiones 259

Bibliografía 271

Agradecimientos

La primera versión de este libro fue presentada como tesis de doctorado en el Posgrado en Filosofía de la Ciencia de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); obtuvo en los Premios INAH 2016 la mención honorífica del Premio Fray Bernardino de Sahagún correspondiente a las áreas de Etnología y Antropología Social. Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) de México por la beca que me fue otorgada de agosto de 2010 a julio de 2014 para realizar mis estudios de doctorado y al Programa de Apoyo a Estudiantes de Posgrado (PAEP) de la UNAM por los recursos que recibí para presentar los resultados preliminares de esta investigación en el Primer Congreso de la Sociedad Filosófica del Uruguay, que se realizó del 10 al 12 de mayo de 2012 en Montevideo, Uruguay; en el XVII Congreso de la Sociedad Interamericana de Filosofía, que se realizó del 7 al 11 de octubre de 2013 en Salvador de Bahía, Brasil, y en el IUAES Inter-Congress: The Future with/of Anthropologies, que se realizó del 15 al 18 de mayo de 2014 en Tokio, Japón.

Asimismo, expreso mi gratitud a Giovanni Algarra, Ferdinando Armenta, Axel Barceló, Elizabeth Barajas, Adrián Beltrán, Bernardo Bolaños, Jessica Contreras, Felicitas de la Cruz, Elena Cumplido, Irineo Cumplido, Rodrigo Díaz, Álvaro Dorantes, Rafael Estrada, Alfonsa Galindo, Emiliano Galindo, Modesto Galindo, Rosa Galindo, Selene Galindo, José Andrés García, Eduardo González, Rafael Guevara, Hiram Hernández, Witold Jacorzynski, María Javier, Erik Laes, Jorge Linares, Berenice López,

Carlos López, Marisela López, Paul Magee, Mijail Malishev, Mario Mancilla, Víctor Márquez, Andrés Medina, Héctor Medina, Pascual Medina, Ricardo Melgar, Carolina Mendoza, Celestino Mendoza, Santos Mendoza, Pascual Mendoza, Oona Moszowski, Wasyl Moszowski, Wladimir Moszowski, Adriana Murguía, León Olivé, Nicolás Olivos, Elisa Palomares, José de la Paz, Miguel Paulino, Aureliano Ramírez, Berta Ramírez, Onésimo Ramírez, Ángel Reyes, Antonio Reyes, Felipe Reyes, Félix Reyes, Santos Reyes, Antonio Rodríguez, José Rodríguez, Macario Rodríguez, Cecilia Rojas, Manola Sepúlveda, Francisco Sida, Antonio Soto, Gregorio Soto, José Isabel Soto, Hilario Topete, Ángel Trujillo, Georgette Van Loon, Lucia Van Loon, José Luis Vera, Noemí Vidal, Juana Villa y Lucía Villa. Evidentemente, también agradezco a los dos dictaminadores anónimos y al equipo editorial del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Sea como fuere, la responsabilidad final de este trabajo y de todas sus deficiencias recae exclusivamente en mí.

Nota preliminar

A menos que indique explícitamente el nombre del traductor en la referencia entre paréntesis, las traducciones de las citas en un idioma distinto del español son mías. Los vocablos extranjeros no traducidos se resaltan sistemáticamente en cursivas, tanto en el cuerpo principal del texto como en las citas. Los escritos de Michael Taussig que utilizo, incluido el libro que elaboró en coautoría con Anna Rubbo bajo el seudónimo de Mateo Mina, publicados entre los años 1975 y 2014, se citan conforme a las abreviaturas que aparecen a continuación. Las referencias completas se encuentran en la bibliografía al final, que fue elaborada siguiendo mayoritariamente *The Chicago Manual of Style*, 16a. ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2010).

AMS "I'm so Angry I Made a Sign" (Taussig, 2012c).

AS *Ayahuasca and Shamanism: Michael Taussig Interviewed by Peter Lamborn Wilson* (Taussig, 2002).

BB *Beauty and the Beast* (Taussig, 2012a).

CA "La construcción de las Américas: el antropólogo como Colón" (Taussig, 1993a).

CBL Comentario en la solapa de *On the Modern Cult of the Factish Gods* de Bruno Latour (Taussig, 2010b).

CM *My Cocaine Museum* (Taussig, 2004).

CO "Call to Order" (Taussig, 2010a).

CW "The Corn-Wolf: Writing Apotropaic Texts" (Taussig, 2010c).

CY "Cities of Yagé" (Taussig, 2011a).

DA "Dying Is an Art, Like Everything Else" (Taussig, 2001).

DCF *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Taussig, 1980).

DF *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative* (Taussig, 1999).

DRC *Destrucción y resistencia campesina: el caso del litoral Pacífico* (Taussig, 1979).

DW "The Diary as Witness: An Anthropologist Writes What He Must" (Taussig, 2003a).

EL *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca* (Mina [seudónimo de Michael Taussig y Anna Rubbo], 1975).

ELR Edición revisada de *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca* (Mina [seudónimo de Michael Taussig y Anna Rubbo], 2011).

EMT Transcripción de la entrevista de Martin Thomas a Michael Taussig, realizada el 2 de mayo de 2008 (Taussig, 2008b).

EZS "Excelente Zona Social" (Taussig, 2012b).

FN *Fieldwork Notebooks / Feldforschungsnotizbücher* (Taussig, 2011b).

GHBB "Getting High with Benjamin and Burroughs" (Taussig, 2008a).

HC "History as Commodity in Some Recent American (Anthropological) Literature" (Taussig, 1989).

LF "El lenguaje de las flores" (Taussig, 2010d).

LLL *Law in a Lawless Land: Diary of a* Limpieza *in Colombia* (Taussig, 2003b).

LTL "La ley en una tierra sin ley: Diario de Limpieza" (Taussig, 2003c).

MA *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses* (Taussig, 1993b).

ME "La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela contemporánea" (Taussig, 1992a).

MS1 *The Magic of the State* (Taussig, 1997).

MS2 "The Magic of the State: An Interview with Michael Taussig" (Taussig, 2005).

NS *The Nervous System* (Taussig, 1992b).

PELR "Prólogo" de la edición revisada de *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca* de Mateo Mina (Taussig, 2011d).

RFMA "The Rise and Fall of Marxist Anthropology" (Taussig, 1987a).

RJC Reseña de *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru* de Jacques M. Chevalier (Taussig, 1984).

RMJ "Michael Taussig Replies to Martin Jay" (Taussig, 1994).

SCWM *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* (Taussig, 1987b).

SRT "I Swear I Read This: John Cline Interviews Michael Taussig" (Taussig, 2013).

SST *I Swear I Saw This: Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely My Own* (Taussig, 2011c).

STT "The Stories Things Tell and Why They Tell Them" (Taussig, 2012d).

TS "Tall Stories: On Poetical and Non-Poetical Prose and Rhythms in Fieldwork Notes, July 2003, Colombia" (Taussig, 2010e).

WBG *Walter Benjamin's Grave* (Taussig, 2006).

WCS *What Color Is the Sacred?* (Taussig, 2009a).

WDW "What Do Drawings Want?" (Taussig, 2009b).

ZMS "Zoology, Magic, and Surrealism in the War on Terror" (Taussig, 2008c).

Introducción

He aquí la crónica de un fracaso anunciado. Lo que comenzó en 2010 como un proyecto bicéfalo terminó en 2014 como un texto acéfalo. Mi idea inicial era abordar el problema del Otro a partir de dos estudios de caso dispares: un estudio metaantropológico sobre Michael Taussig, uno de los antropólogos contemporáneos más controvertidos, y un estudio etnográfico en San Pedro Jícoras, una comunidad indígena en el extremo sur del estado de Durango, México, donde entre los años 2004 y 2006 ya había realizado cinco meses de trabajo de campo. Surgieron dos problemas. A mediados de 2012, Antonio Reyes, investigador del Centro Regional del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en Durango, respondió mi pregunta de si le parecía viable realizar trabajo de campo en San Pedro Jícoras con dos palabras: "terminantemente no" (comunicación personal, 25 de agosto de 2012). La razón: la violencia que se desencadenó a raíz de la llamada "guerra contra el narcotráfico", iniciada a finales de 2006 por el presidente Felipe Calderón. ¿Cuál habría sido el resultado de esta pesquisa etnográfica? Tal vez una especie de secuela malograda de *Waiting for Godot* de Samuel Beckett, en donde el Otro radical hubiera adoptado sin duda el papel del enigmático protagonista ausente. El segundo problema que se presentó era de muy otra índole. Al explorar las más de 3 000 páginas publicadas por Taussig hasta ahora, el marco que pretendía utilizar como puente para unir mis dos estudios de caso —la metaepistemología del Wittgenstein tardío, reconstruida en detalle por Witold Jacorzynski (2008: 283-451; 2010: 15-76)—

pasó paulatinamente a la sombra. En otras palabras, mi proyecto inicial se escurrió como arena entre los dedos. Afortunadamente, nadie me obligó a eliminar el adjetivo "acéfalo", cuyo timbre es marcadamente batailleano, de mi léxico personal.

Sea como fuere, no me queda más que invitar al lector a embarcarse en la nave de los locos —ese "extraño barco ebrio que navega por los ríos tranquilos de Renania y los canales flamencos", escribió el joven Michel Foucault (1992, vol. 1: 21; traducción de Juan José Utrilla) con su pluma centelleante— para emprender un viaje zigzagueante desprovisto de cualquier adorno etnográfico de primera mano, cuyo objetivo principal es ofrecer un vistazo a la arquitectura filosófica de la antropología contemporánea a partir del análisis y la reconstrucción de la obra de Michael Taussig. Es decir, en lugar de presentar un estudio horizontal de todos los autores y textos canónicos, examino en profundidad la obra de un solo antropólogo. ¿De quién se trata? La manera en que fue acogido en el mundo hispanohablante es muy reveladora. Carlos Reynoso, el influyente antropólogo argentino, cuyo estilo brusco y directo se parece al de un trailero, delimitó los contornos del terreno de juego, ubicándolo junto con Stephen Tyler dentro de la "extrema (pos)vanguardia" y describiéndolo en su introducción a la compilación *El surgimiento de la antropología posmoderna*, publicada en 1991 y reeditada varias veces, como "el posmoderno más claramente sesgado hacia la izquierda [que] ha hecho estallar el género y la 'autoridad etnográfica' mediante el uso simbólico del montaje y el *collage*" (Reynoso, 1998b: 28, 41). Nueve años después, en su libro *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*, volvió a referirse a él como "el habitante más carismático e individualista del *Village* neoyorquino [que] vive su percepción particular del mundo, como en una nube estética" (Reynoso, 2000: 216). Lo demás es historia. La imagen sumamente caricaturesca que se propagó por los departamentos de antropología presenta a Taussig como una muy peculiar nota a pie de página en la historia de la antropología contemporánea. Jacorzynski (2004: 96-98), por ejemplo, aduce que Taussig reforzó el antirrealismo extremo de uno de los textos más atrevidos e iconoclastas de la antropología posmoderna —"Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document" de Stephen Tyler (1986)— y terminó

negando a la antropología, cuyos productos etnográficos no serían más que novelas de ciencia ficción que permiten domesticar al Otro. El presente escrito problematiza radicalmente esta imagen. Pero no sólo eso. Partiendo de la idea de Walter Benjamin de que la mejor manera de conocer una ciudad —y su arquitectura— es perderse en sus calles, formulé una pregunta y dos hipótesis que me permitieron perderme en la antropología contemporánea en general y en la obra de Taussig en particular. A la pregunta de si el que es considerado uno de los antropólogos más extremos logra resolver el problema de "dar voz al Otro", que es uno de los problemas más apremiantes de la antropología contemporánea, respondí dos veces no. Para empezar, intuía que, aun cuando Taussig rechaza explícitamente las dos formas más obvias de "dar voz al Otro" —la reconstrucción geertziana del punto de vista del nativo y la exploración de modos de construcción textual dialógicos, polifónicos y heteroglósicos, a favor de los cuales aboga la mayoría de los antropólogos posmodernos—, su intento de "dar voz a la totalidad" en el sentido benjaminiano tampoco resulta satisfactorio. Por otra parte, sospechaba que la antropología realmente contemporánea no trata de resolver el "problema", sino de abrazar al "monstruo" —la aporía, el espectro, el regreso al infinito, el *tu quoque* ("tú también") o el "problema" de la representación—. Hipótesis enigmáticas que, llegado el momento, desmenucé con frialdad analítica.

Ahora bien, del hecho de que la metaepistemología del Wittgenstein tardío pasó paulatinamente a la sombra no se sigue que me quedé sin marco para enfrentar mi objetivo principal y mis dos hipótesis. En efecto, después de que Giovanni Algarra (comunicación personal, 26 de septiembre de 2012) y Nicolás Olivos (comunicación personal, 3 de octubre de 2012) me criticaron por seguir atrapado dentro del "mito del marco" —acordémonos del ensayo homónimo de Karl Popper (1996)— y pasar por alto el problema de cómo ordenar el desorden de Taussig —las palabras son mías—, sustituí mi marco inicial por un lápiz de grafito con el que decidí trazar una senda que conecta elementos heterogéneos —antropólogos, conceptos, disciplinas, libros, lugares, problemas, etcétera— sin limitar de antemano su forma o su tamaño. De esta manera, los distintos elementos se convirtieron en "acontecimientos" que en

mayor o menor medida modificaron el movimiento de mi mano. Una etnografía, por ejemplo, pone en el centro del escenario a un filósofo, cuyo nombre ni siquiera se menciona; éste, a su vez, incita a explorar la frontera entre el arte y la ciencia; enseguida, la portada de otro libro aparece a la vista, y así *ad infinitum*. En otras palabras, lo que el lector tiene en sus manos no es más que la bitácora de una investigación idiosincrática que duró cuatro años, bitácora que retoqué quirúrgicamente con base en los comentarios y las críticas periódicas de aquellos que siguieron de cerca su desarrollo —José Luis Vera, Andrés Medina y Witold Jacorzynski, entre otros— y a la que añadí al final esta introducción y las conclusiones. Mas ¿cómo justifico este gesto extraño? No fui el primero que lo ejecutó: no hay que hacer más que familiarizarse con el pensamiento rizomático de Gilles Deleuze y Félix Guattari (2002) o la teoría del actor-red (ANT, por sus siglas en inglés) de Bruno Latour (2005) para percatarse de que mi intento de esquivar el mito del marco dista de ser original. Sin intención de adoptar la antiteoría latouriana o el marco conceptual correspondiente, en el que los conceptos de "actor" —"*cualquier cosa* que con su incidencia modifica un estado de cosas" (Latour, 2005: 71; cursivas en el original)— y "red" —"una sucesión de asociaciones entre elementos heterogéneos" (Latour, 2005: 5)— ocupan un lugar central, reproduzco una cita que permite ilustrar la metodología negativa que decidí implementar en esta investigación:

> un informe adecuado [...] es una narrativa o una descripción o una propuesta en donde todos los actores [humanos y no humanos] *hacen algo* y no sólo se quedan sentados. En lugar de sólo transportar los efectos sin transformarlos, cada uno de los puntos en el texto puede convertirse en una bifurcación [...] En un texto deficiente algunos actores serán designados como las causas de todos los demás, que no tendrán otra función que servir como telón de fondo (Latour, 2005: 128, 130; cursivas en el original).

No obstante, ¿a qué condujo todo ello concretamente? El texto consta de siete capítulos de cinco apartados, que siguen a grandes rasgos el despliegue de la obra de Taussig en la década de 1970 (capítulo 1), en la década de 1980 (capítulos 2 y 3), en la década de 1990 (capítulos 4 y 5) y después del 2000 (capítulos 6 y 7), pero que se pueden leer en

cualquier orden o por separado. La lectura de sus libros se complementa, sin pretensión de exhaustividad, con la de algunos de sus otros escritos que aún no —escribo estas palabras durante el verano de 2014— aparecieron en forma de libro. ¿Qué problemas filosóficos se presentaron en el camino? A la reconstrucción del debate filosófico en torno a la modernidad (capítulo 1), que establece los contornos del terreno de juego, siguen tres dípticos: un díptico antropológico, que se centra en la antropología posmoderna (capítulo 2) y la muerte del posmodernismo (capítulo 6); un díptico filosófico, que se acerca al problema de la realidad (capítulo 3) y al de la verdad (capítulo 5); y un díptico transversal, que al abordar el problema del Otro (capítulo 4) y el del "más allá" del lenguaje (capítulo 7) no sólo roza el corazón imposible de la filosofía, sino también el de la antropología. Respecto a mi doble decisión de dedicar más atención a los primeros trabajos de Taussig que a los últimos y de utilizar la polémica en torno a la antropología posmoderna como la base para situarlos, no sólo cabe aclarar que preferí tomar el toro por los cuernos que aguardar el inevitable retorno de lo reprimido, sino también expresar que espero que el lector me permita tomarme el tiempo necesario para mostrarle que el marco más apropiado para acercarse a su obra no es el de la antropología posmoderna, sino el de la antropología reflexiva. ¿Quiénes se unieron al elenco ecléctico en el transcurso de la investigación? Entre los protagonistas se destacan, entre otros, Immanuel Kant (capítulo 3), Emmanuel Lévinas (capítulo 4), Friedrich Nietzsche (capítulo 5) y Jacques Derrida (capítulo 7); entre los personajes secundarios, Marshall Berman (capítulo 1), Zygmunt Bauman (capítulo 1), Hilary Putnam (capítulo 3), Paul Feyerabend (capítulo 5), Malcolm Ashmore (capítulo 6) y Bruno Latour (capítulo 6); y entre los figurantes ineludibles, Walter Benjamin, Bronislaw Malinowski y Ludwig Wittgenstein. No me queda más que volver a dirigirme al lector y pedirle paciencia para esperar el momento en que detrás de mi garabato, dibujado con mis dos hipótesis en mente, la arquitectura filosófica de la antropología contemporánea comienza a perfilarse en todo su esplendor.

Pero ¿en qué puntos lo aquí expuesto se interseca con lo ya dicho? Tal vez a primera vista pareciera tratarse de una monografía sobre Taussig, que reúne y completa un conjunto de fragmentos dispersos,

entre los que se destacan, por un lado, las reseñas más extensas y menos complacientes de Eric Hobsbawm (1980), Bruce Kapferer (1988), June Nash (1989), David Maybury-Lewis (1991), Jimmie Durham (1993), Michiel Baud (1997), Paul Magee (1997), Kenneth Surin (2001), Peter Redfield (2004), Emmanuel Désveaux (2005) y Christian De Cock (2009) y, por otro lado, los testimonios de las controversias entre él (RFMA) y Roberto DaMatta (1986), C. A. Gregory (1986), Charmaine McEachern y Peter Mayer (1986), Ken Post (1986), Michel-Rolph Trouillot (1986) y Terence Turner (1986), entre él (HC) y Eric Wolf y Sidney Mintz (1989) y entre él (RMJ), Martin Jay (1993, 1994) y Paul Stoller (1994). Desde esta perspectiva, mi propuesta parece inscribirse dentro de un proyecto metaantropológico bastante ortodoxo, que refleja fielmente el momento en que el ojo historiográfico se desliza de la generación de antropólogos que nació en la década de 1920, se formó en la de 1940 y se estableció en la de 1960, cuya historización ya se completó —entre las monografías correspondientes se destacan los libros individuales y colectivos sobre Mary Douglas (véase, por ejemplo, Fardon, 1999), Clifford Geertz (véase, por ejemplo, Inglis, 2000; Shweder y Good, 2005; Slyomovics, 2010; Alexander, Smith y Norton, 2011) Marvin Harris (véase, por ejemplo, Kuznar y Sanderson, 2007), Victor Turner (véase, por ejemplo, Ashley, 1990; Alexander, 1991; St John, 2008) y Eric Wolf (véase, por ejemplo, Schneider y Rapp, 1995)— y se enfoca en la generación de antropólogos que nació en la década de 1940, se formó en la de 1960 y se estableció en la de 1980, cuya historización apenas está iniciando. Nada es menos cierto. Lo que une estas contribuciones monográficas a la "historia de bronce" de la antropología, con sus fechas y lugares, sus héroes y antihéroes, sus marcos y contramarcos, es la casi total ausencia de la reflexión filosófica. Pero de ahí no se sigue que este trabajo sea afín a las "biografías filosóficas" (véase, por ejemplo, Safranski, 2002; J. Young, 2010) o los "retratos filosóficos" (véase, por ejemplo, Friedlander, 2012). Todo lo contrario, frente al objetivo de ofrecer un vistazo a la arquitectura filosófica de la antropología contemporánea, el de dar a conocer la obra de Taussig no es más que uno de mis objetivos secundarios. Localizar sus antecedentes implica, pues, escudriñar aquellos textos que exploran el cruce entre la antropología y la filosofía. Surge

un problema: en comparación con las filosofías de las ciencias sociales (véase, por ejemplo, Bohman, 1991; Crook, 1991; Gordon, 1991; Cruickshank, 2003; Sherratt, 2006; Rosenberg, 2008) y las variadas historias anti-*Whig* de la antropología (véase, por ejemplo, Vermeulen y Álvarez, 1995; Gupta y Ferguson, 1997; Medina, 2000; Rutsch, 2007; Stocking, 2010; Vermeulen, 2015), la reflexión filosófica en torno a la antropología aún se encuentra en pañales. Entre los textos que sondean el cruce entre la filosofía y la antropología en general destacan las obras seminales de Robert Ulin (2001), Aurora González (1987; 2003) y William Adams (2001). Su principal fortaleza es también su principal defecto: su horizontalidad. Entre aquellos que sondean el cruce entre la filosofía y la antropología contemporánea en particular destacan *Crepúsculo de los ídolos en la antropología social* de Witold Jacorzynski (2004) y "La idea de ciencia en la antropología postmoderna" (*sic*) de Nicolás Olivos (2009). Sin embargo, al enfocarse básica aunque no exclusivamente en los nueve autores de *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986), que muy a pesar suyo se convirtieron en el núcleo duro de la llamada "antropología posmoderna", ninguno de los dos logra esbozar el engranaje filosófico de la antropología contemporánea, que desborda el marco de ésta. En este contexto, cabe mencionar también la compilación *Beyond Writing Culture* de Olaf Zenker y Karsten Kumoll (2010a), cuyo prólogo constituye una excelente introducción al debate en torno a la antropología posmoderna (Zenker y Kumoll, 2010b), y el número especial de *Cultural Anthropology* que fue editado para conmemorar el 25 aniversario de la publicación de *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986), en el que destacan sobre todo los ensayos retrospectivos de James Clifford (2012) y George Marcus (2012) y las contribuciones más provocadoras de Hugh Raffles (2012) y Michael Taussig (EZS). Por otra parte, aun cuando los artículos reunidos en la compilación *De la etnografía a la antropología reflexiva* de Christian Ghasarian (2008a) aciertan en reorientar la discusión hacia el marco más amplio de la antropología reflexiva, no logran adquirir masa crítica por su baja densidad filosófica (véase, por ejemplo, Ghasarian, 2008b). De allí, obviamente, mi apuesta: centrarme en la obra de un antropólogo tan prolífico como Taussig no sólo me permite abarcar un periodo más amplio —de la década de 1970 hasta ahora—, sino también

elaborar un argumento vertical, que explora los márgenes exteriores de la antropología y la filosofía contemporáneas.

Falta responder cuatro preguntas. En primer lugar, ¿a qué remiten el título y el subtítulo? El título —*El diablo y Michael Taussig*— no sólo remite a la larga serie de relatos faustianos, entre los que resaltan "The Devil and Tom Walker", publicado en 1824 por Washington Irving, y "The Devil and Daniel Webster", publicado en 1937 por Stephen Vincent Benét, sino también a uno de los libros de Taussig que encontró más resonancia en el mundo académico hispanohablante: *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF), publicado en 1980 y traducido en 1993 por la editorial mexicana Nueva Imagen como *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. El subtítulo —*La arquitectura filosófica de la antropología contemporánea*— es más descriptivo. Distanciándome de Gustavo Bueno (2005: 417), quien sostiene que la noción de "arquitectura filosófica" refleja un error categorial, la utilizo en el mismo sentido en que, por ejemplo, Jacques Derrida (1977: 11) lo hace. En efecto, tanto a nivel arquitectónico como a nivel filosófico, la noción de "arquitectura" es más abierta que la noción de "fundamento", ya que no todas las construcciones tienen fundamentos. Sin embargo, para evitar cualquier malentendido, es necesario hacer algunas precisiones léxicas: para empezar, tanto la palabra "arquitectura" como "antropología" se tienen que pensar invariablemente en plural; respecto al adjetivo "filosófico", cabe aclarar explícitamente que, aun cuando tal vez resulte demasiado amplio, el adjetivo "epistemológico" resultó demasiado restringido para sustituirlo; y, por último, aunque la palabra "antropología" remite exclusivamente a aquella subdisciplina de la antropología que se suele denominar "antropología social" en Gran Bretaña, "antropología cultural" en Estados Unidos y "etnología" en Francia, decidí escribir "antropología" sin más para evitar reiteraciones innecesarias, mas sin la intención de colonizar a sus otras subdisciplinas, entre las que se destacan la antropología física, la arqueología, la etnohistoria y la lingüística.

En segundo lugar, ¿cuáles son los principales flancos débiles de un texto sobre otros textos que relega el lenguaje del objeto a un segundo plano y que quizá se parece a un cruce entre *Works and Lives* de Clifford Geertz (1988), traducido al español como *El antropólogo como autor*, y *Sí*

mismo como otro de Paul Ricoeur (2008)? Aun cuando estoy convencido de que la lectura de la obra de Taussig constituye el primer paso indispensable para acercarse a él, no puedo dejar de sentirme incómodo ante la idea de que aquellos que esperan encontrar en estas páginas la psicología de un antropólogo o la sociología de una antropología se quedarán con las manos casi vacías. De hecho, supongo que ni siquiera el lector más atento logrará detectar en el texto una huella del viaje relámpago que me llevó en julio del 2012 a Puerto Tejada, en el valle del río Cauca, a Mocoa y Puerto Asís, en el bajo Putumayo, y a Buenaventura y Guapi, en la costa del Pacífico de Colombia, lugares por donde Taussig pasó más de una vez en el transcurso de las últimas cinco décadas. Sea como fuere, después de haber leído este libro, quedará pendiente inspeccionar en detalle el lugar desde donde escribió. Para ello, se resaltan al menos dos caminos. A un nivel más general, esto obligaría a examinar la posición dominante de la tradición anglosajona dentro de las antropologías contemporáneas, para lo que se ofrecen dos modelos: el que opone las "antropologías del Norte" a las "antropologías del Sur" (véase, por ejemplo, Krotz, 1997), que sin embargo es criticado por reproducir la lógica dicotómica de las primeras, y el que se articula alrededor de la noción de "antropologías del mundo" (véase, por ejemplo, Restrepo y Escobar, 2005; Ribeiro y Escobar, 2006), que podría complementarse con la de "antropologías mestizas" (Degregori y Sandoval, 2007: 13), que recoge la intuición de V. Y. Mudimbe (1988: 32) de que "hasta ahora no parece posible imaginarse una antropología que no tenga algún vínculo epistemológico occidental". Asimismo, a un nivel más concreto, esto obligaría a dirigir la mirada hacia las instituciones en las que estudió —la Universidad de Sídney y la London School of Economics (LSE)— y trabajó —la Universidad de Michigan, la Universidad de Nueva York (NYU, por sus siglas en inglés) y la Universidad de Columbia— y las casas editoriales —sobre todo la University of Chicago Press— y las revistas —*Critical Inquiry*, por ejemplo— en las que publicó, para lo cual se ofrecen un sinfín de pistas, entre las que destacan el ambicioso programa historiográfico de Esteban Krotz (1987), que aún espera su puesta en práctica; la sociología de las prácticas antropológicas de Eyal Ben-Ari (1995; 1999; 2006), quien se enfoca básica aunque no exclusivamente en las tradiciones asiáticas, y, por último, aunque no por ello de menor importancia,

la antropología de los expertos de Dominic Boyer (2005; 2008), que es inevitablemente reflexiva.

En tercer lugar, ¿por qué Taussig y no otro de los antropólogos más destacados de su generación? ¿Por qué un antropólogo cuya obra obliga al lector a hojear las biografías de B. Traven (véase, por ejemplo, Guthke, 1991; Hauschild, 2012), Walter Benjamin (véase, por ejemplo, Eiland y Jennings, 2014), Georges Bataille (véase, por ejemplo, Surya, 2010), Bertolt Brecht (véase, por ejemplo, Ewen, 1967; Parker, 2014), Jean Genet (véase, por ejemplo, E. White, 1993) y William Burroughs (véase, por ejemplo, Miles, 2014)? Tomando en consideración, por un lado, que cualquier intento de responder esta pregunta se parecería probablemente al intento infructuoso de Bertrand Russell de convencer al joven Wittgenstein de la verdad de la proposición "no hay un rinoceronte en el salón" y, por otro lado, que la enumeración de una serie de razones *a posteriori* para convencer al lector de antemano de la conveniencia de mi elección borraría cualquier trazo de la serendipia que desempeñó un papel tan importante en esta investigación, me limito a enunciar las tres principales razones *a priori* que me llevaron a articular mi estudio vertical alrededor de su obra. Para empezar, existe consenso acerca del hecho de que él y Stephen Tyler son los dos antropólogos contemporáneos más radicales (véase, por ejemplo, Reynoso, 1998: 41-52; Ossman, 1998: 57; Jacorzynski, 2004: 96-98; Campbell, 2007: 312n2; Olivos, 2009: 19-20). Por otra parte, la obra del segundo no sólo es mucho menos extensa sino también mucho menos etnográfica que la del primero, que es considerado una de las figuras más influyentes de la antropología sobre Colombia en lengua inglesa. Además, ya que se trata de un antropólogo claramente sesgado hacia la izquierda con una afinidad muy marcada con el posmodernismo, cuya base ideológica resulta opaca, por decir lo menos, su obra constituye un punto de partida propicio para examinar de cerca la relación entre la antropología, la crítica ideológica y el compromiso político.

Y, en cuarto y último lugar, ¿por qué nunca contacté personalmente a Taussig? De entrada, no tuve la intención de presentar una biografía autorizada. ¿Qué le hubiera preguntado? Sin intención de ponerme hombro a hombro con Jacques Derrida, me limito a reproducir la respuesta que éste dio en el documental *Derrida* de Kirby Dick y Amy Ziering Kofman (Los

Ángeles: Jane Doe Films, 2002) a la pregunta de qué le gustaría ver en un documental sobre Immanuel Kant, G. W. F. Hegel o Martin Heidegger:

> Me gustaría escucharles hablar de su vida sexual. ¿Qué es la vida sexual de Hegel o Heidegger? [...] Me gustaría escucharles evocar aquello de lo que no hablan. [...] No estoy diciendo que hay que hacer una película porno sobre Hegel o Heidegger. Quiero que hablen de lo que ha sido la parte del amor en su vida. [...] Ya sabemos algunas cosas sobre Hegel y Heidegger. Pero no por lo que ellos mismos dijeron. Me gustaría que ellos mismos hablaran de eso.

Cabe agregar un último detalle para ponerme en mi lugar y evitar que se generen falsas esperanzas en el eventual lector con una formación en la filosofía de la ciencia. Según Taussig, *Green Hermeticism: Alchemism and Ecology*, de Peter Lamborn Wilson, Christopher Bamford y Kevin Townley (2007), es "la más interesante filosofía de la ciencia disponible, como una alternativa anarquista a los sistemas de clasificación producidos por el capitalismo" (CO: 218n3). No me queda otra que abrocharme el cinturón de seguridad e invitar al lector a hacer lo mismo.

1. Los primeros pasos de un iconoclasta

Michael Thomas Taussig nació en 1940 en Sídney, Australia (EMT: 5). En 1938, después de la anexión de Austria al Tercer *Reich*, su padre, un judío secular de origen checo, y su madre, que era católica, abandonaron Viena y se trasladaron por vía marítima a Sídney (EMT: 5-9). El joven Taussig, que padecía fiebre reumática, se graduó como médico en la Universidad de Sídney (EMT: 16-19). Sin embargo, su involucramiento en el medio bohemio del *Sydney Push* y el medio anarquista de los *Sydney Libertarians* lo alejó de la medicina profesional (EMT: 19-20). Cuando una amiga se mudó a finales de la década de 1960 a Londres, la acompañó (EMT: 21). Entró a la maestría en sociología de la London School of Economics (LSE) y empezó a participar en los movimientos antiguerra (EMT: 21). El marcado carácter clasista de la sociedad londinense, que en nada se parecía a Sídney, resultó ser un suelo extremadamente fértil para el florecimiento de un marxismo vibrante que se difundió por el mundo estudiantil, porque parecía capaz de proporcionar las explicaciones a gran escala que el anarquismo no pudo generar (EMT: 18, 24-26). De esta forma, el primer volumen de *El capital* de Karl Marx se convirtió en uno de sus libros de cabecera (EMT: 25-26). Llevados por el fervor de los movimientos estudiantiles de 1968 y convencidos, al igual que Mao Tse Tung, de que el Tercer Mundo rodearía al Primer Mundo como el campo rodearía a la ciudad, muchos estudiantes de la LSE se dirigieron hacia el Sur. Aun cuando la mayoría estaba interesada en Cuba, Taussig decidió viajar a un lugar que aún no había tenido su revolución (EMT: 29).

Así llegó en 1969 por primera vez a Colombia, país al que regresaría casi cada año en las cuatro siguientes décadas (EMT: 36; LLL: xi). Tenía una doble agenda. Por un lado, tenía planeado dirigirse a Puerto Tejada, una pequeña ciudad en el sur de Colombia que estaba experimentando cambios acelerados, para realizar el trabajo de campo para su tesis de doctorado en antropología (EMT: 32-33). Su proyecto, supervisado por Julian Pitt-Rivers, no se centraba en el debate sobre la descolonización y la lucha armada sino en la discusión en torno al papel del campesinado en las revoluciones anticapitalistas: se trataba de describir cómo los campesinos estaban siendo expulsados de sus tierras e incorporados a la agroindustria (EMT: 26, 33). Por otro lado, jugaba con la idea de unirse a la guerrilla como médico:

> Fui totalmente ingenuo. En efecto, pensaba que nada más era cuestión de aterrizar y que me dirían: "Eres un tipo genial. Ven y únete a nosotros". ¿Sabes? No me di cuenta de que sencillamente era otro mundo. No sabía nada de la cultura, mi manejo del idioma era rudimentario, la guerrilla era completamente jerárquica, reservada y autoritaria. Los estudiantes universitarios que se unían probablemente recibirían después de un par de meses un disparo de la guerrilla por indisciplina (EMT: 31).

Entre 1970 y 1976 Taussig realizó casi tres años de trabajo de campo en el sur de Colombia; el trabajo se llevó a cabo en tres intervalos e incluyó dos viajes a la costa del Pacífico, donde estuvo cuatro meses en total (DRC: 106n1). Se involucró en algunas organizaciones campesinas y participó en una invasión de tierras (DCF: xiii; EMT: 50-52). En 1974 defendió su tesis de doctorado, titulada "Rural Proletarianization: A Social and Historical Enquiry into the Commercialization of the Southern Cauca Valley, Colombia".

Ahora bien, en este primer capítulo rastreo las huellas apenas visibles del joven Taussig. Después de presentar sus dos primeros libros —*Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca* (EL), publicado en 1975, y *Destrucción y resistencia campesina: el caso del litoral Pacífico* (DRC), publicado en 1979—, los evalúo a la luz del marco que dominó la antropología en la década de 1970: el marxismo. Luego ajusto el *zoom* y reconstruyo el debate filosófico en torno a la modernidad para reevaluar la antropología

marxista en general y el trabajo del joven Taussig en particular. Mas no sólo eso. Como quedará expuesto, se trata del telón de fondo imprescindible de los siguientes capítulos.

1.1. 1975: TRAS LAS HUELLAS DE MATEO MINA

Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca (EL) apareció en 1975 firmado por Mateo Mina, el seudónimo de Taussig y Anna Rubbo, quien lo acompañó en la década de 1970 en sus viajes a Colombia y colaboró en algunos de los capítulos del libro (RFMA: 107). Hasta cierto punto, el libro, publicado solamente en español y dirigido a los campesinos y los jornaleros agrícolas del valle del río Cauca, forma un díptico con *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF), con el que Taussig logró colocarse a comienzos de la década de 1980 en el tablero de la antropología contemporánea. En 2001 se presentó a unos expandilleros locales como el autor de una "ahora legendaria historia de la abolición de la esclavitud y sus secuelas, un libro de bolsillo barato, publicado en 1975, utilizado en las escuelas de enseñanza secundaria y agotado desde hace mucho. No hubo ninguna señal de reconocimiento de su parte" (LLL: 157). ¿De qué trata la obra de 164 páginas? Con base en testimonios orales y documentos de archivo, Taussig y Rubbo reconstruyen la historia de una parte de Colombia, el norte del actual departamento del Cauca, y su centro principal, Puerto Tejada, dando prioridad al punto de vista de la gente involucrada, que revela la verdadera naturaleza del desarrollo capitalista, la historia como realmente ocurrió (EL: 11). En efecto, la historia de Colombia desde la Conquista fue una "lucha amarga entre ricos y pobres [...] por la tierra y el trabajo" que en la actualidad culminó con la "explotación más violenta del hombre por el hombre conocida en toda la historia de la raza humana" (EL: 11, 13).

Lo que los diferentes grupos indígenas que antes de la llegada de los españoles habitaban el fértil valle del río Cauca tenían en común era una especie de comunismo primitivo (EL: 21). La Conquista cambió todo. En menos de setenta años los españoles, quienes llegaron en busca de oro y plata, diezmaron a la población local y se quedaron sin mano

de obra para extraerlos (EL: 19, 22). Alrededor de 1600 se inició la importación de esclavos africanos a Colombia (EL: 22). La explotación fue brutal: sin el comercio de esclavos y los metales preciosos de América el desarrollo del capitalismo hubiera sido muy distinto (EL: 30). En el transcurso del siglo XVIII las rebeliones de esclavos se hicieron más frecuentes en el valle del río Cauca (EL: 33). Muchos huían: tanto los prófugos como los esclavos libres preferían vivir tan lejos de los blancos como fuera posible (EL: 34). A punta de cañón, lograron preservar su libertad por más de un siglo (EL: 35). Después de las Guerras de Independencia (1810-1819), el gobierno de la nueva república desarrolló una política liberal de corte europeo (EL: 43). La abolición de la esclavitud en 1851 formaba parte de un proyecto más amplio para estimular el mercado libre: no más esclavos, ni tierras muertas, ni monopolios, ni castas (EL: 43-44). Sin embargo, la libertad otorgada a los miembros de las clases bajas resultó ilusoria: no tiene ningún sentido hablar de libertad en una sociedad competitiva en la que los competidores son desiguales (EL: 44). Una de las consecuencias más importantes de esta política fue la división del país en regiones separadas (EL: 45). A diferencia de otras regiones como el valle del río Magdalena, que tenían fácil acceso al mar y a los mercados extranjeros, el valle del río Cauca quedó aislado y se convirtió durante la segunda mitad del siglo XIX en un campo de batalla entre los blancos ricos, que necesitaban mano de obra pero que no tenían los medios para controlarla, y los campesinos negros, que no tenían por qué trabajar para los blancos, ya que disponían de sus propias tierras (EL: 47, 49, 60). Se trataba, según Mina, de una "lucha de clases, abierta y clara, en la cual los campesinos vieron claramente sus intereses y estuvieron muy cerca de ganar" (EL: 80-81). Pero después de la Guerra de los Mil Días (1899-1902) el panorama cambió. Las distintas facciones de la clase dominante cerraron filas e instalaron un gobierno fuerte y centralizado, lo cual atrajo capital extranjero (EL: 83). A su vez, las obras de infraestructura, necesarias para garantizar el acceso a los mercados extranjeros, y el aumento poblacional sentaron las bases para el desarrollo de la agricultura capitalista y la "esclavitud" moderna en el valle del río Cauca (EL: 84-85). Como muestran los testimonios orales de varios ancianos de Puerto Tejada, poco a poco los campesinos perdieron sus tierras.

Mientras que algunos fueron expulsados sin más, otros fueron persuadidos a sustituir sus cultivos de subsistencia por cultivos comercializables, exponiéndose a los vaivenes de la economía mundial, lo cual incrementó la pérdida de tierras (EL: 90-93). Durante la época de "La Violencia" (1948-1958), los campesinos libres recibieron el golpe final para convertirse en minifundistas pauperizados y, posteriormente, en jornaleros sin tierra (EL: 98). Los ricos se aprovecharon de la inestabilidad social para apropiarse de lo que quedaba de sus tierras, que en su mayor parte pasaron a formar parte de los nuevos ingenios (EL: 105, 107). Lo que la historia oficial describe como la expansión "natural" de la caña en el valle del río Cauca fue en realidad una etapa de acumulación capitalista originaria (EL: 107, 109). En el comienzo de la década de 1970, cuando Taussig inició su trabajo de campo en Colombia, Puerto Tejada era uno de los más grandes productores de riqueza del país, pero también uno de los pueblos más pobres del mundo (EL: 158). Los pocos campesinos que aún quedaban vivían en condiciones deplorables. Empero, no sólo se trataba de una reserva de mano de obra, sino también de un ejército potencial de revolucionarios (EL: 127-129). Por ello, el gobierno implementó una serie de programas de reforma: ofreciéndoles algunas migajas a los campesinos, la estructura de clases, basada en el control de la tierra, se mantenía intacta (EL: 129). Los ricos, por su parte, nunca dejaron de reafirmar la inferioridad de los negros para que aceptaran su servidumbre (EL: 12, 162). Según Mina, sólo hay una solución para salir de este proceso destructivo: "Volver a ganar el control sobre los medios de producción, lo que en el norte del Cauca significa, como primer paso, recuperar la tierra" (EL: 164).

Como señalé anteriormente, el primer libro de Taussig, escrito en coautoría con Rubbo, no está destinado a un público académico. Se trata de un escrito cuya dedicatoria está dirigida a "la memoria de los campesinos que murieron en las sangrientas luchas de clases ocurridas en el valle del río Cauca durante la segunda mitad del siglo XIX. En aquellos tiempos, los antiguos esclavos del valle casi conquistaron un Nuevo Mundo" (EL: 7). De hecho, la obra de Mina pretende estimular la organización popular de los campesinos y los jornaleros agrícolas del valle del río Cauca:

> No sólo hicieron la historia del valle con su trabajo y sus productos, sino que algún día reharán esa historia y crearán el mundo de nuevo, a través de la lucha de clases y la victoria de la revolución socialista. [...] Este libro se ha escrito con la convicción de que el trabajo produce toda la riqueza y que, por lo tanto, toda la riqueza debe regresar al trabajador. Es una convicción y no sólo una esperanza. Este libro ha sido escrito para que, a su manera, contribuya a adelantar el advenimiento del día en que la riqueza de la historia y la promesa del futuro vuelvan a las manos de quienes las forjan (EL: 16-17).

En cuanto al seudónimo con el cual el libro se publicó, Mina era un apellido común de los esclavos africanos que trabajaban en las minas en el valle del río Cauca (SCWM: xvi). José Cenecio Mina, a cuya historia Taussig haría referencia en varias ocasiones (EL: 89-90; DCF: 65, 75-77; WBG: 39-41), fue uno de sus descendientes más famosos: se trataba de un legendario bandido con poderes mágicos que en las primeras décadas del siglo XX encabezó la resistencia campesina en contra de los hacendados, pero que por buscar el beneficio propio no siempre era confiable.

1.2. 1979: DOS MODOS DE PRODUCCIÓN ANTAGÓNICOS

Destrucción y resistencia campesina: el caso del litoral Pacífico (DRC) es el segundo libro de Taussig, el primero que aparece bajo su propio nombre. En la obra de 1979, publicada sólo en español, se reúnen tres artículos. En el primero, "Economía campesina y el desarrollo de la agricultura capitalista en el Valle del Cauca, Colombia" (DRC: 1-55), se examinan las relaciones entre la agricultura campesina tradicional, la agricultura campesina moderna y la agricultura capitalista a gran escala. La base de la agricultura campesina tradicional es la siembra intercalada de cacao, café, frutales y plátano (DRC: 20). Las ventajas son múltiples: la fertilidad del suelo se preserva; se obtienen ingresos pequeños pero continuos; el trabajo se reparte homogéneamente a lo largo del año; no se requieren grandes inversiones de capital (DRC: 21-23). Sin embargo, la "revolución verde", administrada por el gobierno colombiano y la Agencia Internacional para el Desarrollo (AID) a comienzos de la década de 1970, impulsó la sustitución de la agricultura campesina tradicional por la agricultura

campesina moderna, basada en el monocultivo mecanizado a campo abierto de cultivos temporales, como soya, maíz y frijol (DRC: 30). Las desventajas son múltiples: provoca la esterilización del suelo, sólo se obtienen ingresos dos o tres veces al año, el trabajo se reparte de forma irregular a lo largo del año y se requieren grandes inversiones de capital (DRC: 30-31). Por otra parte, los campesinos modernos se exponen a las oscilaciones del mercado, lo cual aumenta el endeudamiento y la tasa de pérdida de tierras en beneficio de la agricultura capitalista a gran escala, que se encuentra en franco crecimiento desde comienzos de la década de 1960 (DRC: 1, 33-34). Ahora bien, con base en el monitoreo de cuatro parcelas campesinas tradicionales durante nueve meses, en 1970 y 1971, y de seis parcelas campesinas modernas durante dos años, en 1972 y 1976, Taussig argumenta que, aun cuando el ingreso por peso invertido y por unidad de tierra es más bajo en la agricultura campesina moderna que en la agricultura campesina tradicional, sigue siendo más alto que en la agricultura capitalista a gran escala, lo cual refuta a quienes, siguiendo a Vladimir Lenin y Karl Kautsky, ensalzan las virtudes de esta última (DRC: 34-35, 46). No obstante, al reducir por la fuerza el tamaño de las fincas campesinas por debajo del límite necesario para la subsistencia, la agricultura capitalista a gran escala logra aprovecharse de la productividad campesina, compensando su propia ineficiencia (DRC: 8-9, 12-15). De esta forma, se genera un sistema económico híbrido en el que los campesinos se ven obligados a convertirse en semiproletarios, lo cual permite la extracción de una tasa de plusvalía más alta de lo que sería posible si los costos de subsistencia y reproducción de la fuerza de trabajo tuvieran que ser cubiertos solamente con la producción capitalista (DRC: 39, 47). Una de las consecuencias de la articulación de la agricultura capitalista a gran escala con la agricultura campesina es la intensificación de la explotación: un jornalero agrícola, que trabaja 275 días al año en las plantaciones de caña, recibe más o menos el mismo ingreso que un campesino tradicional con una finca de tres plazas, donde no invierte más que 105 jornadas de trabajo al año (DRC: 43).

En el segundo artículo, "Nutrición, desarrollo y ayuda externa" (DRC: 57-102), se evalúan los efectos de algunos de los proyectos de salud y desarrollo rural que se implementan en el sur del Valle del Cauca con

el financiamiento de Estados Unidos. Como muestran los datos estadísticos, la extensión de la agricultura capitalista a gran escala y la desnutrición van de la mano (DRC: 59, 74). Las soluciones propuestas por las instituciones estadounidenses varían. Algunas ubican la causa de la desnutrición en los malos hábitos nutricionales de la población local, que suele vender lo que le sería más útil consumir (DRC: 76, 80). Otras promueven la modernización de la agricultura campesina dentro del marco de la "revolución verde" (DRC: 85, 93). Sin embargo, los proyectos tienen algo en común. No se incluye ninguna palabra sobre las causas fundamentales de la desnutrición: la evolución de la tenencia de la tierra, descrita en *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca* (EL) y la estructura política que la determinó (DRC: 75, 93). De hecho, su principal atractivo consiste en que "pueden limar el filo de algunos de los más sobresalientes problemas sociales que emergen del sistema general sin necesidad de promover cambios profundos en el sistema mismo" (DRC: 95). Todo ello, en beneficio de la agricultura capitalista a gran escala, que se encuentra en manos colombianas, pero que depende en gran parte de capital estadounidense (DRC: 58, 65).

El escenario del tercer artículo, "Ritos y cohesión social en una sociedad exportadora de mano de obra" (DRC: 103-142), es Santa María, una localidad que se encuentra en las cabeceras del río Timbiquí en la costa del Pacífico de Colombia, donde los afroamericanos, descendientes de los esclavos liberados en 1851, son el grupo poblacional mayoritario. Forma parte de una región con un modo de producción doméstico no capitalista y una organización social relativamente igualitaria (DRC: 106, 125). Los recursos naturales son abundantes, pero no se dispone de los medios necesarios para su aprovechamiento (DRC: 126). Por ello, muchos migran temporalmente a las ciudades y las plantaciones en el interior del país, donde están obligados a insertarse en condiciones humillantes en una economía capitalista (DRC: 126, 129). La Semana Santa, cuya celebración Taussig presenció en 1976, es la época en la que los migrantes regresan y se reúnen con los que no migraron en el centro ceremonial de Santa María (DRC: 104, 110). La ostentosa exhibición de bienes de consumo de los recién llegados despierta envidia y, como muestran los tres casos que se presentan en extenso, a menudo desemboca en conflictos violentos

(DRC: 114-120). He aquí donde el estructural-funcionalismo, que pone énfasis en la función cohesiva de los ritos, se queda corto (DRC: 136). Según Taussig, es necesario releer a Marx para transitar hacia un modo de análisis sensible a las contradicciones (DRC: 106, 136). En efecto, la celebración de la Semana Santa en Santa María pone en evidencia que "el rito integra sistemas socioculturales disímiles y antagónicos, [...] pero [que], al hacerlo, también erosiona la unidad de la urdimbre social del lugar de la cual depende el sostenimiento del propio rito" (DRC: 106). El equilibrio no se restablece; al contrario, aparece un círculo vicioso de crecientes contradicciones: un movimiento en una dirección engendra un impulso cada vez más fuerte en la dirección opuesta (DRC: 134). Como revela el caso de Santa María, las tensiones empíricamente observables en los ritos están directamente vinculadas con las tensiones inmanentes de la sociedad, cuya fuente son, en este caso específico, las relaciones que se establecen por medio de la migración temporal entre dos modos de producción antagónicos (DRC: 137-138).

1.3. DEL MARXISMO VISCERAL Y OTROS MARXISMOS

Existe un amplio consenso en torno al hecho de que la década de 1970 fue la época de oro de la antropología marxista (véase, por ejemplo, Ortner, 1984; Roseberry, 1988). Sin embargo, no se trata de un bloque monolítico. Raymond Firth (1975: 43, 46), por ejemplo, opone el "marxismo cerebral" al "marxismo visceral": mientras que los marxistas cerebrales adoptan una perspectiva crítica hacia el legado de Karl Marx y plantean en sus etnografías problemas de un elevado nivel teórico, los marxistas viscerales suscriben con fervor moral su visión acerca de la historia, asumen acríticamente que lo que ocurre en el mundo se ajusta a sus teorías y abordan temas más generales, como la dominación económica y política de Occidente sobre sociedades menos desarrolladas, la génesis de la conciencia proletaria y el papel político del campesinado. Sherry Ortner (1984), por su parte, distingue entre el "marxismo estructural" y la "economía política", que respectivamente y a grandes rasgos coinciden con el marxismo cerebral y el marxismo visceral. Según ella, el marxismo

estructural, que se desarrolló sobre todo en Francia y cuyos principales exponentes son Maurice Godelier, Claude Meillassoux y Emmanuel Terray, produjo un complejo modelo de organización social basado en el concepto de modo de producción, que fue aplicado a casos etnográficos concretos; la economía política, en cambio, que se desplegó principalmente en Estados Unidos y cuyos representantes más destacados son Sidney Mintz, June Nash y Eric Wolf, se nutrió de las teorías del subdesarrollo y de los sistemas-mundo para examinar de cerca los efectos de la penetración del capitalismo en comunidades tradicionales desde un enfoque que preconizó la historia regional y la importancia de la dimensión simbólica (Ortner, 1984: 141-142).

Sin duda, la actitud de los autores de *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca* (EL) y *Destrucción y resistencia campesina* (DRC) es mucho más afín a la de un marxista visceral que a la de un marxista cerebral. De hecho, Taussig ocupa un lugar modesto en la historia de la economía política en antropología: William Roseberry (1988: 178), por ejemplo, compara *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF) con otras etnografías en las que fenómenos como el contrato con el diablo y la posesión espiritual son analizados como respuestas a la introducción del capitalismo en sociedades no capitalistas. Como mostraré más adelante (apartado 2.4), esto no impidió que Taussig se distanciara en la década de 1980 tajantemente de la antropología marxista y que atacara mordazmente a algunos de sus íconos.

1.4. LA MODERNIDAD (EXPLICADA A LOS ANTROPÓLOGOS)

Llegó el momento de alejarse temporalmente de la acción para dibujar el telón de fondo del argumento que se desarrollará en los siguientes capítulos: reconstruyo a vuelapluma el debate en torno a la modernidad. He aquí tres nociones que a menudo se confunden: modernización, modernidad y modernismo. ¿De qué se trata? Sin pretensión de rehacer el recorrido histórico-turístico de todas las definiciones existentes, esbozo los contornos de una respuesta que dado el caso permitirá evaluar las propuestas de otros autores. El concepto de "modernización", afín al

concepto weberiano de racionalización, es el menos problemático. Daniel Singal (1987: 7), por ejemplo, lo define como "un proceso de desarrollo social y económico, que implica el crecimiento de la industria, la tecnología, la urbanización y las instituciones burocráticas". Marshall Berman (2004: 2) y Joel Kahn (2001: 659-660) asentirían, pero añadirían que no se debe perder de vista que se trata de un proceso que está íntimamente vinculado con el desarrollo del modo de producción capitalista. El concepto más espinoso es el de "modernidad", que Berman define como

> una forma de experiencia vital —la experiencia del tiempo y el espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y los peligros de la vida— [...] Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos (Berman, 2004: 1; traducción de Andrea Morales).

La experiencia vital moderna se distingue de otras experiencias —de la experiencia premoderna de la Edad Media, por ejemplo— por su relación muy particular con la idea de emancipación (véase, por ejemplo, Lyotard, 1994: 29-47). Distintos momentos y periodos marcan el surgimiento y el desarrollo de la modernidad, cuyo origen es innegablemente europeo: el descubrimiento de América, el Renacimiento, la revolución copernicana, la Reforma protestante, la Ilustración, el giro copernicano de Immanuel Kant, la Revolución francesa, etcétera. Todo ello lleva a Jürgen Habermas (1981: 8) a hablar del "proyecto de la modernidad". Desde esta perspectiva, la modernidad es una experiencia vital ligada a un proyecto emancipatorio con dos caras: el hombre que salió de la oscuridad de la Edad Media y tomó el destino en sus manos construye, pero también destruye. Se trata, en otras palabras, de la "condición moderna" a la que Jean-François Lyotard (1989; 1994) alude implícitamente. Falta delimitar el tercer concepto: el de "modernismo". Parafraseando a Berman (2004: 2), se trata de una asombrosa variedad de ideas y visiones en torno a la modernidad y sus dos caras, que se expresan sobre todo en el arte y la filosofía. He aquí la "sensibilidad" o la "cultura modernista", que abarca un sinfín de modernismos disciplinarios locales que se resisten a ser definidos de manera esencialista, pero entre

los que se puede establecer un conjunto de "semejanzas de familia" (véase, por ejemplo, Ardener, 1985: 47; Singal, 1987: 7; Kahn, 2001: 660; Berman, 2004: 82). Entre los ítems que encabezarían las columnas de una eventual clase politética destacan la idea del "sujeto centrado", la tesis de que lo moderno y lo tradicional son radicalmente distintos, la introspección reflexiva, el impulso utópico, el carácter contestatario y la hostilidad frente al mercado (Jameson, 1993: 2, 15, 304-305, 311-312, 318, 344). Ahora bien, hay por lo menos dos problemas adicionales en torno a los que no hay consenso: el de la periodización histórica y el de la relación entre la modernidad, la modernización y el modernismo. Respecto al primer problema, me adhiero provisionalmente a la respuesta de Berman (2004: 2-3, 10-11), quien divide la modernidad en tres fases: durante la primera etapa, que se extiende de comienzos del siglo XVI hasta mediados del siglo XIX, la emancipación es irreflexiva, por lo que no tiene sentido hablar de modernismo; durante la segunda y la tercera etapas, que respectivamente abarcan la segunda mitad del siglo XIX y los dos primeros tercios del siglo XX, la emancipación es reflexiva, lo cual se expresa en el arte y la filosofía modernistas; empero, mientras que los modernismos decimonónicos son dialécticos y reflexionan en torno a las dos caras de la modernidad —pensemos, por ejemplo, en Charles Baudelaire, Fiodor Dostoievski, Henrik Ibsen, Herman Melville, Friedrich Nietzsche, Arthur Rimbaud, August Strindberg y tal vez Karl Marx—, los modernismos del siglo XX son más polarizados y desembocan a menudo en el elogio o el rechazo acrítico de la modernidad —comparemos, por ejemplo, personajes tan diferentes como Walter Benjamin, Samuel Beckett, Bertolt Brecht, Franz Kafka, Robert Musil, Oscar Niemeyer, Karl Popper, Dmitri Shostakovich y Max Weber—. En otras palabras, desde esta perspectiva, aun cuando la Ilustración constituye indudablemente un hito en el despliegue de la modernidad, no tiene el mismo peso que el modernismo, cuyo advenimiento marca el tránsito de la modernidad irreflexiva a la modernidad reflexiva. Por otra parte, los orígenes de la modernización, que se circunscribe básica aunque no exclusivamente a los ámbitos económico y político, se encuentran en la transición del modo de producción feudalista al modo de producción capitalista y su desarrollo se intensifica exponencialmente después de la Revolución

industrial de la segunda mitad del siglo XVIII. Respecto al segundo problema, existe aún menos unanimidad. ¿Es la modernidad una condición necesaria de la modernización? ¿Rechazar la racionalización implica rechazar la modernidad? ¿La modernización constituye un hecho ineluctable o es posible reorientarla y, si es así, cómo? ¿Radicalizando el proyecto de la modernidad? ¿Es posible eso? ¿Es deseable? Éstas y otras preguntas son las que no dejan de atormentar a los modernistas de los siglos XIX y XX.

Sin perder de vista el marco presentado en las líneas anteriores, dirijo la mirada hacia la antropología naciente. La antropología evolucionista que se desarrolló en la segunda mitad del siglo XIX a ambos lados del Atlántico, cuyos representantes más sobresalientes son J. J. Bachofen, Henry Maine, John McLennan, Lewis H. Morgan y Edward B. Tylor, estaba firmemente enraizada en la cultura victoriana, que dominó el mundo occidental en los dos últimos tercios del siglo XIX. Ligado a una burguesía urbana en plena expansión, el victorianismo impulsó la adopción de un *ethos* centrado en los valores de frugalidad, diligencia y perseverancia y en un optimismo casi ilimitado acerca del progreso que la industrialización parecía capaz de generar (Singal, 1987: 9). Entre los *bedrock assumptions* de los victorianos destacaban la creencia en la existencia de un universo creado por un Dios benévolo y sujeto a leyes naturales inmutables, la convicción de que era posible llegar a la verdad única y absoluta en torno a éste y, sobre todo, el imperativo de que era necesario mantener estrictamente separados los referentes de los dos términos de una dicotomía establecida en términos morales: por un lado, lo humano y lo civilizado y, por otro lado, lo animal y lo salvaje (Singal, 1987: 9). Ésta fue, en pocas palabras, la cultura en contra de la que los primeros modernistas se rebelaron. En lo que se refiere específicamente a la antropología, el paso de la antropología evolucionista decimonónica —la antropología de gabinete— a la antropología profesional del siglo XX —la antropología de campo— fue el paso de una antropología victoriana a lo que algunos proponen llamar una "antropología modernista", que de una u otra forma se apropió de la sensibilidad modernista (véase, por ejemplo, Ardener, 1985; Manganaro, 1990). Como su historia empezó a ramificarse alrededor de 1900, hay que esbozar al

menos el desarrollo de las tres principales tradiciones antropológicas con las que Taussig establecerá un diálogo a lo largo de su obra: la antropología social británica, la antropología cultural estadounidense y la etnología francesa.

¿Qué ocurrió en Gran Bretaña? Al igual que el estreno de *Le sacre du printemps* de Igor Stravinsky en París en 1913 o la exposición de pintura cubista y posimpresionista en el *Armory Show* de Nueva York en el mismo año, la publicación de *Argonauts of the Western Pacific* (Malinowski, 1961) en 1922 constituyó un acontecimiento que hizo época y que marcó muy claramente un antes y un después (Singal, 1987: 16; Hegeman, 1988: 456). En contraste con los movimientos anteriores que visualizaban la llegada de una nueva era como una especie de renacimiento del pasado, el modernismo fue un movimiento de manifiestos que proclamaban el advenimiento de una era completamente nueva (Ardener, 1985: 48). La introducción que precede la etnografía monumental acerca de los habitantes de las islas Trobriand fue el manifiesto modernista de Bronislaw Malinowski (1961: 1-25). En ella, el sujeto, el objeto y el método de la "antropología científica" se delimitan para distanciarla de la antropología evolucionista anterior. Mientras que los antropólogos de gabinete se basaban en los informes de observadores no profesionales y poco confiables —comerciantes, misioneros, funcionarios, etcétera—, los antropólogos malinowskianos son personajes en quienes el etnógrafo y el teórico se unen (Clifford, 1983: 121-122). Pero no sólo eso. Según el manifiesto, se trata de observadores imparciales que, al aplicar el muy a menudo malentendido método de la observación participante, logran observar sin ser observados (véase también Jacorzynski, 2004: 13-18, 140-143). ¿De qué se trata? Por su particular relevancia para lo que sigue, reproduzco la multicitada respuesta de Malinowski:

> ¿En qué consiste, pues, la magia del etnógrafo, por medio de la cual éste logra evocar [*sic*] el espíritu real de los nativos, la imagen verdadera de la vida tribal? [...] evidentemente, el estudioso tiene que tener objetivos realmente científicos y conocer los valores y los criterios de la etnografía moderna. [...] al verme constantemente todos los días, los nativos dejaron de interesarse, alarmarse o autocontrolarse por mi presencia; dejé de ser un elemento perturbador en la vida tribal [...] Gracias a ello, gracias a la capacidad de disfrutar de su compañía

> y de participar en algunos de sus juegos y diversiones, empecé a sentirme en contacto con los nativos, lo cual es sin duda la condición previa para llevar a cabo un trabajo de campo exitoso (Malinowski, 1961: 6-8).

Paralelamente, Malinowski desarrolló su perspectiva funcionalista, que se articuló alrededor de la noción del sistema sincrónico. Nació la antropología funcionalista. A su vez, el seminario que impartió entre 1923 y 1938 en la London School of Economics (LSE) y al que asistieron en distintos momentos E. E. Evans-Pritchard, Raymond Firth, Meyer Fortes, Edmund Leach, Lucy Mair, Siegfried Nadel y Talcott Parsons, fue el vehículo por medio del cual ésta se apropió de los departamentos de antropología en Gran Bretaña. Según Edwin Ardener (1985: 55-56), lo que ocurrió en la antropología fue similar a lo que ocurrió a finales del siglo XIX y a comienzos del siglo XX en otras disciplinas bajo el impulso de figuras como Le Corbusier, Albert Einstein, T. S. Eliot, Sigmund Freud, James Joyce, John Maynard Keynes, D. H. Lawrence, Pablo Picasso y Ferdinand de Saussure. Sus respectivos proyectos tenían por lo menos dos características típicamente modernistas en común. Se apropiaban no sólo del adjetivo "moderno", sino también de su uso exclusivo; por otra parte, su autoridad autoproclamada se basaba en una innovación de índole técnica: el uso de acero y concreto, el monólogo interior, el psicoanálisis, las nuevas geometrías, la espátula, la dialéctica, el documental cinematográfico o, en el caso de la antropología profesional malinowskiana, la observación participante (Ardener, 1985: 56). Lo demás es historia. Al esbozar el desarrollo de la antropología modernista británica —la llamada "antropología social"—, Ardener (1985: 49-52, 60-62) distingue tres etapas: la antropología funcionalista —el modernismo antropológico temprano— tuvo un éxito fenomenal a partir de mediados de la década de 1920; cuando la antropología estructural-funcionalista —el modernismo antropológico maduro— recibió la antorcha alrededor de 1940, se inició el "periodo del consenso" durante el cual la antropología británica se apartó de la historia idiosincrática de su padre fundador y se solidificó con el impulso de Radcliffe-Brown y los alumnos de Malinowski; la antropología estructuralista —el modernismo antropológico tardío—, cuyos representantes británicos más conocidos fueron Mary Douglas y el Leach tardío, surgió en el momento en que la estabilidad

artificial del periodo de entreguerras se disolvió y la antropología británica se acopló a otros modernismos más avanzados, uniendo su destino al de la etnología francesa y su figura principal, Claude Lévi-Strauss; no obstante, el dominio de esta última fue de corta duración, porque terminó fragmentándose en una multiplicidad de corrientes cuasi-estructuralistas —el marxismo estructural, algunos flirteos con la hermenéutica y con las ideas de Jacques Derrida, Jacques Lacan y Paul Ricoeur, etcétera— que se apagaron en el transcurso de la década de 1970.

La historia de la antropología cultural estadounidense es distinta. Para empezar, aun cuando Franz Boas inició su trabajo de campo entre los kwakiutl en 1885 y solía reanudarlo de tiempo en tiempo hasta 1930, nunca publicó una etnografía completa en su vida (Hegeman, 1988: 457). De hecho, no fue él sino Margaret Mead, una de sus alumnas, quien en 1928 publicó la respuesta estadounidense a *Argonauts of the Western Pacific* (Malinowski, 1961): *Coming of Age in Samoa* (Mead, 1965). Sin embargo, hay por lo menos otras dos razones de peso que permiten sostener que Boas fue el pionero de la antropología modernista en Estados Unidos. En primer lugar, Singal (1987: 18-19) arguye que el objetivo principal de los escritos reunidos en *The Mind of Primitive Man* (Boas, 1944), publicado en 1911, fue atacar uno de los *bedrock assumptions* de los victorianos: aquel que se fundamentaba en la dicotomía que separaba lo civilizado de lo salvaje. Desde esta perspectiva, Boas se encontraba más cerca de John Dewey, quien combatía las barreras racistas, clasistas y sexistas decimonónicas e intentaba unir la razón y la experiencia con vistas al desarrollo de un pluralismo democrático, que de William James, la otra figura clave del modernismo estadounidense, quien se enfocaba más en la conciencia individual, la espontaneidad y la autenticidad y alentaba la exploración de nuevos ámbitos experienciales (Singal, 1987: 17-18). En segundo lugar, Susan Hegeman (1988: 459) aduce que la batalla institucional e ideológica que libró a favor de la profesionalización de la antropología fue una batalla modernista. En contra de las prácticas museísticas de los conservadores de los museos de antropología de su tiempo, que solían agrupar y exponer los objetos arqueológicos y etnográficos con base en las semejanzas funcionales o el grado de sofisticación tecnológica, Boas propuso ordenarlos según su procedencia, argumentando que

la humanidad era demasiado diversa para que le fuera atribuida una unidad subyacente al nivel de las acciones o sus productos (Hegeman, 1988: 459-461). Paralelamente, puso en tela de juicio la conveniencia del museo como el lugar para la investigación antropológica independiente y abogó a favor de su reubicación en un espacio más apropiado: la universidad (Hegeman, 1988: 463-464). Los cambios puestos en marcha tuvieron consecuencias enormes para la antropología estadounidense. Poco a poco, los objetos etnográficos tradicionales se sustituyeron por objetos menos tangibles, cuya aprehensión requiere habilidades especializadas: datos lingüísticos, complejos rituales y, finalmente, objetos conceptuales peculiares, las "culturas" (Hegeman, 1988: 465). Nació la "antropología cultural". Ahora bien, los pasos del museo a la universidad, de la identidad *amateur* a la identidad académica, de la recolección de artefactos al trabajo de campo profesional, de la humanidad única a la multiplicidad de culturas y de la idea de progreso a la experiencia de extrañeza son pasos típicamente modernistas, que separan a Boas y sus discípulos —Ruth Benedict, Alfred Kroeber, Robert Lowie, Margaret Mead, Edward Sapir y Benjamin Whorf, por nombrar a los más conocidos— de sus predecesores (Hegeman, 1988: 467). Lo demás también es historia. Como señala George Stocking (1968: 296), en 1928 todos los departamentos de antropología en Estados Unidos estaban encabezados por los alumnos de Boas. Aun cuando el paradigma boasiano, cuyas etiquetas iniciales de "relativismo cultural" y "particularismo histórico" fueron sustituidas posteriormente por la etiqueta de "cultura y personalidad", empezó a perder fuerza después de la Segunda Guerra Mundial, su legado modernista perduró. Reiterando que en la antropología cultural no se manifiestan rupturas tan marcadas como en la antropología social, me limito a enlistar los centros de gravedad paradigmáticos de las tres décadas siguientes: el comparativismo de George Murdock y el neoevolucionismo de Leslie White y Julian Steward, en la década de 1950; el materialismo cultural de Marvin Harris, la antropología cognitiva de Ward Goodenough y la antropología simbólica de David Schneider, en la década de 1960; la antropología simbólica del Victor Turner tardío, la antropología interpretativa de Clifford Geertz y la llamada "economía política" en antropología, en la década de 1970.

Mas no nos precipitemos: alrededor de 1970 quedaba claro que algo estaba por ocurrir. Dell Hymes, por ejemplo, proclamó en 1969 de manera enigmática que "Boas vio el comienzo de un proceso del que nosotros empezamos a ver el final" (Hymes, 1972b: 10-11).

El destino de la etnología francesa, por su parte, estuvo muy ligado al de la sociología francesa y su padre fundador, Émile Durkheim. *Las reglas del método sociológico* (Durkheim, 2006), publicado en 1895, fue el manifiesto en el que intentó delimitar su "sociología científica" o "positivista". Asimismo, libró una batalla —similar a la de Boas— a favor de la profesionalización de la sociología francesa. Los últimos 15 años de su vida dirigió su atención —a primera vista, paradójicamente— hacia los rituales de los llamados "primitivos". El resultado: *Las formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, 1982), el *magnum opus* de 1912, elogiado por Malinowski, en el que aparece la famosa tesis de que Dios es la sociedad. Marcel Mauss, cuya obra atraviesa las fronteras entre la sociología y la etnología, ayudó a consolidar su legado. Los seminarios que este último impartió en la Escuela Práctica de Altos Estudios, el Instituto de Etnología, que fundó junto con Lucien Lévy-Bruhl y Paul Rivet en 1925, y el Colegio de Francia constituyeron un foro crucial para el desarrollo de la etnografía profesional francesa, que se desplegó de la mano del "surrealismo etnográfico" y que por ello resultó mucho más subversivo que la antropología profesional anglosajona (Clifford, 1981: 544-545; Manganaro, 1990: 23). Asistieron tanto futuros etnógrafos como Alfred Métraux, André Leroi-Gourhan, Jacques Soustelle, Marcel Griaule, Louis Dumont y Maurice Leenhardt como intelectuales de vanguardia como Georges Bataille, Roger Caillois y Michel Leiris. Junto con otros, los tres últimos fundaron en 1937 el Colegio de Sociología, un colectivo vanguardista efímero que retomó al Durkheim (1982) de *Las formas elementales de la vida religiosa* para fundar una "sociología sagrada" orientada a examinar el estatuto del mito, el poder y lo sagrado en las sociedades contemporáneas y que fungió como puente entre el surrealismo de la década de 1920 y el posestructuralismo de las décadas de 1960 y 1970 (Clifford, 1981: 546, 559-561; Richman, 1990: 183, 199, 205-212). Aun cuando Claude Lévi-Strauss (1979) presentó a Mauss como una especie de protoestructuralista, el advenimiento de la antropología estructuralista, más afín al

psicoanálisis freudiano y la lingüística saussureana, constituyó una ruptura paradigmática, que marcó el momento en que la etnología francesa se alejó de la sociología durkheimiana. Después de un inicio vacilante, logró despertar en la década de 1960 un entusiasmo desmesurado del que el Foucault (2001) de *Las palabras y las cosas* fue sin duda partícipe. Como señalé anteriormente, el dominio absoluto de la antropología estructuralista fue de muy corta duración: alrededor de 1975 comenzó su caída estrepitosa.

Reanudo el debate filosófico en torno a la modernidad que inicié en el primer párrafo de este apartado. Siguiendo a otros, definí tres conceptos que se encuentran en niveles analíticos distintos: delimité la modernización como un proceso de desarrollo industrial, tecnológico, urbanístico y burocrático, ligado al capitalismo; la modernidad como una experiencia vital ligada a un proyecto emancipatorio con dos caras —he aquí la condición moderna—; y, por último, el modernismo como una asombrosa variedad de ideas y visiones en torno a esta experiencia vital particular —he aquí la sensibilidad o la cultura modernista, que abarca un sinfín de modernismos disciplinarios locales—. Ahora bien, a mediados del siglo XX algo ocurrió: entre los muchos nombres que se utilizan para referirse a ese "algo", el de "Auschwitz" es quizá el más apropiado. A pesar de su fuerza retórica, etiquetas alternativas como el "fin de las ideologías" de Daniel Bell (1960), la "muerte del hombre" de Michel Foucault (2001) o el "fin de la historia" de Gianni Vattimo (1987) no sobrevivieron los vaivenes de las modas intelectuales. Pero ¿por qué Auschwitz y no Hiroshima o Nagasaki? Sin negar que el lanzamiento de la bomba atómica sería probablemente la única alternativa válida por todo lo que representa —el advenimiento de la llamada "tecnociencia", el despliegue de la Guerra Fría, etcétera—, me limito a adelantar que opté por Auschwitz por razones meramente filosóficas: de hecho, en los campos de concentración apareció un personaje muy enigmático —el "musulmán"— que asumirá un papel protagónico en los debates filosóficos en torno al Otro (apartado 4.3) y el "más allá" del lenguaje (apartado 7.1), ya que en tanto figura de lo imposible —se trata del testigo verdadero e integral, que sin embargo no puede dar testimonio— marca el paso del Otro radical, que es aún humano, demasiado humano, a la alteridad

radical. Comoquiera que sea, lo de menos es el nombre de ese "algo" que marca muy claramente un antes y un después en por lo menos dos de los tres niveles analíticos anteriormente esbozados. Respecto al primer nivel analítico, el de la modernización, existe consenso acerca del hecho de que el proceso de desarrollo social y económico cambió sustancialmente en las primeras décadas después de la Segunda Guerra Mundial. No obstante, no hay consenso acerca de qué fue lo que ocurrió. Un ejemplo: mientras que el concepto que Bell (1973) introdujo para referirse a este proceso —el de "sociedad posindustrial"— parece poner implícitamente en entredicho la vigencia de la categoría de capitalismo, el concepto que Habermas (1989) retoma de Ernest Mandel —el de "capitalismo tardío"— no deja ninguna duda al respecto. En lo que se refiere al tercer nivel analítico, el del modernismo, hay un consenso más amplio: el modernismo se acabó y fue sustituido en el transcurso de la década de 1960 por el posmodernismo, que dominó el mundo occidental durante las décadas de 1970 y 1980. He aquí la sensibilidad o la cultura posmodernista, que se expresó sobre todo en la filosofía —pensemos, por ejemplo, en la obra de Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo— y en el arte —pensemos, por ejemplo, en la arquitectura de Philip Johnson, la literatura de Thomas Pynchon o los lienzos de Anselm Kiefer—. Al igual que en el caso del modernismo, hay una enorme variedad de posmodernismos locales entre los que se pueden establecer "semejanzas de familia" wittgensteinianas. En este caso, entre los distintos ítems que encabezarían las columnas de una eventual clasificación politética destacan, entre otros, la oposición feroz al modernismo, la idea de la "muerte del sujeto", el rechazo de cualquier intento de totalización, el impulso antiutópico, el elogio acrítico del mercado, su carácter no subversivo, la fragmentación de las diferencias, la desintegración de las fronteras y la sustitución de modelos que de una u otra forma intentaban aprehender la "cosa-en-sí" por modelos "superficiales" que se centran en las representaciones y los simulacros (Jameson, 1993: 12, 55, 305-306, 318, 333, 344, 349, 367). Pero ¿de qué tratan los distintos posmodernismos? A partir del supuesto de que Auschwitz marcó el fin de la modernidad, los posmodernistas intentan aprehender la experiencia vital pos-Auschwitz, para la cual múltiples nombres han sido

propuestos: la "posmodernidad" (Lyotard, 1989; 1994), la "segunda modernidad" (Beck, 2000), la "sobremodernidad" (Augé, 1992), la "desmodernidad" (Bartra, 1987), etcétera. Es aquí donde aprieta el zapato: mientras que algunos —entre otros, los posmodernistas— defienden que la experiencia vital pos-Auschwitz es radicalmente distinta de la experiencia vital moderna, otros niegan que la modernidad se haya acabado. Es decir, no hay ningún consenso en torno a lo que ocurrió en el segundo nivel analítico, el de la modernidad. Empero, si la posmodernidad resulta una mera quimera, ¿de qué tratan los posmodernismos?

Con vistas a lo que sigue, reconstruyo rápidamente los argumentos de tres autores que contaron con un papel muy destacado en el debate en torno a la posmodernidad: Jean-François Lyotard, Jürgen Habermas y Zygmunt Bauman. *La condición postmoderna* (*sic*) (Lyotard, 1989), publicado en 1979, constituye uno de los primeros diagnósticos filosóficos de la posmodernidad. Simplificando al máximo, Lyotard (1989: 10, 13) la define por la incredulidad con respecto a los metarrelatos que empezó a perfirlarse por lo menos desde fines de los años 1950. En *La posmodernidad (explicada a los niños)* (Lyotard, 1994), publicado en 1986, se aclaran varios malentendidos. Entre 1930 y 1980, precisa Lyotard (1994: 29-30, 36, 40), todos los metarrelatos que legitimaban la modernidad y que permitían ordenar la infinidad de acontecimientos —el relato cristiano de la redención por medio del amor al prójimo, el relato ilustrado de la emancipación de la ignorancia y la servidumbre por medio del conocimiento, el relato especulativo hegeliano de la realización de la Idea universal por medio de la dialéctica de lo concreto, el relato capitalista de la emancipación de la pobreza por medio del desarrollo tecnológico y, por último, el relato marxista de la emancipación de la explotación y la alienación por medio de la socialización del trabajo— fueron liquidados. Asimismo, Lyotard (1994: 25-26, 90) esclarece que el prefijo "pos" no remite a la idea de una simple sucesión temporal —lo cual, de hecho, es una idea plenamente moderna—, sino a la de una ruptura con los valores éticos y estéticos de la modernidad, que se manifiesta cada vez de nuevo en la heterogeneidad de nuestros estados de ánimo, en la fragmentación de nuestro mundo de la experiencia, en el descentramiento del sujeto, en la omnipresencia de la huella (véase también Parret, 2012).

"La modernidad, un proyecto incompleto" (Habermas, 1985), una conferencia pronunciada en 1980, es la respuesta de Habermas a Lyotard. En este famoso escrito, el filósofo que le disputa a Anthony Giddens el título de "último moderno" niega que la modernidad se haya terminado. Más, Habermas (1985: 23-24, 31-32) hace una enérgica llamada a retomar el proyecto de la modernidad, que quedó inconcluso debido a la colonización del "mundo de la vida" por la razón instrumental, propia de la modernización capitalista. El debate no podría estar más polarizado. ¿Qué argumenta Bauman al respecto? Tomando en cuenta que su concepto de modernidad abarca tanto la experiencia vital ligada al proyecto moderno como el proceso de desarrollo tecnológico y burocrático, Bauman (1995: 8) defiende en *Modernity and the Holocaust*, publicado en 1989, que el holocausto judío no fue una aberración histórica, sino un producto genuino de la modernidad. Aun cuando ésta no fue la condición suficiente del holocausto, fue sin duda una de sus condiciones necesarias (Bauman, 1995: 13). En *Modernity and Ambivalence* (Bauman, 1991), publicado dos años después, el argumento se refuerza sustancialmente. Según Bauman (1991: 4), una de las tareas que los modernos se propusieron fue la de ordenar. De allí su interés por el diseño, la gestión, la ingeniería y la planeación (Bauman, 1991: 7). De allí también su interés de exterminar lo otro del orden: la indefinibilidad, la irracionalidad, la ambigüedad, la indecidibilidad, la ambivalencia o, en términos más concretos, el extranjero, el enemigo, "ellos", la sinrazón (Bauman, 1991: 7-8, 14). Empero, se trata de un combate imposible: la actividad de clasificar, orientada a exterminar la ambivalencia, genera más ambivalencia, lo cual obliga a intensificar dicha actividad (Bauman, 1991: 3, 14). Desde esta perspectiva, añade Bauman (1991: 26-27, 29), los proyectos ilustrados de ingeniería social, que pretendían crear una sociedad sana y ordenada, y los genocidios de Adolf Hitler y Joseph Stalin se parecen: son hijos legítimos de la modernidad. No tardan en hacerse escuchar algunas voces que proclaman a Bauman "profeta de la posmodernidad" (véase, por ejemplo, D. Smith, 1999). Bauman (2000) es más cuidadoso y acuñó posteriormente el concepto de "modernidad líquida" para referirse a la condición y la modernización pos-Auschwitz. Sea como fuere, el debate prosigue. ¿Cuál es mi opinión al respecto? Seré breve. A diferencia

de lo que defiende Lyotard (1989), sigue habiendo metarrelatos que logran atrapar a un público crédulo: su propio relato en torno al fin de los metarrelatos es uno de ellos. Sin embargo, las hipótesis de Bauman (1991; 1995) en torno a la relación entre la modernidad y el holocausto están justificadas en el sentido estricto del término. Después de Auschwitz, ¿el proyecto emancipatorio moderno es aún éticamente defendible? No sería una mala idea que todos aquellos que aducen que nuestra experiencia vital sigue siendo moderna se propusieran refutar a Bauman. Tendrían por lo menos dos opciones: mostrar que el holocausto judío fue una aberración histórica que irrumpió el curso normal de la historia moderna o desvincular la modernidad —como experiencia vital— de la modernización —como proceso de desarrollo social y económico— y argumentar que el holocausto no fue un producto de la modernidad, sino de la modernización. Por otra parte, siempre hay que distinguir claramente la posmodernidad del posmodernismo: mientras que la adhesión a la ética y la estética posmodernistas es relativamente voluntaria, la inmersión en la experiencia vital pos-Auschwitz no lo es (véase también Boomgaard *et al.*, 2012; de Graef *et al.*, 2012). En efecto, vivir en la condición pos-Auschwitz no implica aceptar los *bedrock assumptions* de los posmodernistas: hay otras maneras de aprehender esta experiencia. Ahora bien, para evitar confusiones innecesarias —entre la noción de posmodernidad y la de posmodernismo, por ejemplo— y reacciones viscerales en contra de un término cargado de dramatismo, quizá sería mejor dejar de utilizar la palabra de "posmodernidad" para describir la experiencia vital pos-Auschwitz. En efecto, lo de menos es el nombre. Por otra parte, el hecho de que el término está cayendo en desuso parece poner al descubierto que aquello a lo que se refiere se convirtió en algo evidente (véase también de Graef *et al.*, 2012: 6). Añado un último apunte. Según Bauman (1991: 4n1), el modernismo refleja el momento en que la modernidad se volteó hacia sí misma y se dio cuenta de su propia imposibilidad: desde esta perspectiva, se trata de una primera fase incubatoria de la condición posmoderna.

Seguramente más de un lector arqueó las cejas al escucharme hablar de la "antropología modernista": Peter Gay (2010), por ejemplo, ni siquiera incluye los nombres de Boas, Malinowski y Mauss en el índice de su monumental historia del modernismo. Me defiendo: hay argumentos sólidos

que permiten sostener que se desarrolló una antropología modernista en Gran Bretaña, Estados Unidos y Francia. Pensemos, por ejemplo, en el famoso manifiesto de Malinowski, cuya autoridad autoproclamada se basaba en una innovación de índole técnica —el método de la observación participante— o en la batalla institucional e ideológica de Boas a favor de la profesionalización de la antropología estadounidense. Sin duda, la tradición que se acercó más a la vanguardia modernista fue la de la etnología francesa: primero con Bataille, que es reconocido como filósofo, novelista y pornógrafo, pero no como etnólogo; luego con Lévi-Strauss, quien nunca ocultó su deuda con Freud, uno de los intelectuales modernistas por excelencia (véase también Wilcken, 2010: 225-248). Completo mi pequeño esbozo histórico. Alrededor de 1970 una sensación de crisis empezó a propagarse en las tres tradiciones antropológicas nacionales. Se vislumbró un doble movimiento de inflexión, un pliegue dentro de otro pliegue: con el surgimiento del modernismo, la modernidad se volteó hacia sí misma; con la naciente crisis de la antropología, uno de los muchos modernismos relativamente marginales se volteó hacia sí mismo. ¿Qué ocurrió? El desmoronamiento del sistema colonial en las décadas de 1950 y 1960 puso al descubierto la complicidad de la antropología modernista en general y de la antropología británica en particular con el colonialismo (Asad, 1973b: 12, 15-17; Asad, 1973c: 118; Feuchtwang, 1973: 97-98). Lo que en la década de 1960 fue objeto de algunos artículos aislados —entre otros, "Anthropology: Its Achievements and Future" de Lévi-Strauss (1966) y "The End of Anthropology?" de Peter Worsley (1966)— se convirtió en los primeros años de la década de 1970 en el núcleo de un debate muy acalorado en Gran Bretaña (véase, por ejemplo, Asad, 1973a), Estados Unidos (véase, por ejemplo, Hymes, 1972a) y Francia (véase, por ejemplo, Leclerc, 1972). Obviamente, se trataba de una preocupación esencialmente izquierdista (Forster, 1973: 35; véase también Marfleet, 1973). Y aquí, por fin, vuelvo a conectarme con lo que expuse anteriormente apartado 1.3). Simplificando, la de 1970 fue la década de la antropología marxista en sus distintas vertientes (Ortner, 1984: 138-144; véase también Firth, 1975). Paulatinamente la sensación de desasosiego respecto de la antropología anterior se intensificó y a ello también contribuyeron Mina (EL) y Taussig (DRC) de forma modesta.

1.5. ADENDA

Los dos primeros libros de Taussig sólo fueron publicados en español. *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca* (EL) apareció en 1975 con el nombre de Mateo Mina, el seudónimo de Taussig y Rubbo. La obra aborda la historia de una parte de Colombia, el norte del actual departamento del Cauca, y su centro principal, Puerto Tejada, desde antes de la Conquista hasta el momento actual. Con base en testimonios orales y documentos de archivo, se reconstruye la "historia desde el punto de vista de la gente involucrada", la "historia como realmente ocurrió", que a diferencia de la historia oficial revela la verdadera naturaleza del desarrollo capitalista. No está destinado a un público académico: se trata de un texto que pretende estimular la organización popular de los campesinos y los jornaleros del valle del río Cauca. *Destrucción y resistencia campesina: el caso del litoral Pacífico* (DRC), publicado en 1979, es el segundo libro de Taussig, el primero que apareció a su nombre. En la obra se reúnen tres artículos en los que se examinan las relaciones entre la agricultura campesina tradicional, la agricultura campesina moderna y la agricultura capitalista a gran escala. Simplificando, se argumenta que la producción capitalista y la producción campesina se articularon de tal forma que se generó un sistema híbrido en el que los campesinos se vieron obligados a convertirse en semiproletarios, lo cual permitió la extracción de una tasa de plusvalía más alta de lo que habría sido posible si se hubieran proletarizado completamente. Al hacer un primer balance provisional del camino recorrido por Taussig, quedaba claro que su actitud era, en términos de Firth (1975), mucho más afín a la de un "marxista visceral" que a la de un "marxista cerebral".

Aduciendo que el debate filosófico en torno a la modernidad constituye el telón de fondo de mi argumento, lo esbocé luego a vuelapluma. Delimité dos bloques de tres conceptos que se encuentran en niveles analíticos distintos. Los conceptos del primer bloque, que remiten a la realidad pre-Auschwitz, no resultaron tan problemáticos: definí la modernización como un proceso de desarrollo social y económico ligado a la expansión del capitalismo; la modernidad como una experiencia vital ligado a un proyecto emancipatorio con dos caras —he aquí la condición

moderna— y, por último, el modernismo como una asombrosa variedad de visiones en torno a la modernidad y sus dos caras, que se expresan sobre todo en el arte y la filosofía —he aquí la sensibilidad o la cultura modernista—. Respecto a los conceptos del segundo bloque, que remiten a la realidad pos-Auschwitz, no hay consenso. Algo cambió, pero ¿qué? En lo que se refiere al primer nivel analítico, el de la modernización, las opiniones varían: mientras que el concepto de "sociedad posindustrial" (Bell, 1973) parece poner implícitamente en entredicho la vigencia de la categoría de capitalismo, el concepto de "capitalismo tardío" (Habermas, 1989) no deja ninguna duda al respecto. En cuanto al segundo nivel analítico, el de la modernidad, la disensión es aún mayor: mientras que algunos defienden que la experiencia vital pos-Auschwitz es radicalmente distinta de la experiencia vital moderna y proponen etiquetas alternativas —la "posmodernidad" (Lyotard, 1989; 1994), la "segunda modernidad" (Beck, 2000), la "desmodernidad" (Bartra, 1987), la "sobremodernidad" (Augé, 1992), etcétera—, otros niegan que la modernidad se haya acabado. Por lo que hace al tercer nivel analítico, el del modernismo, pocos niegan que hubo un arte y una filosofía posmodernistas; empero, si la posmodernidad resulta una mera quimera, ¿de qué tratan los posmodernismos? Por mi parte, aduje que las hipótesis de Bauman (1991; 1995) en torno a la relación entre la modernidad y el holocausto están plenamente justificadas, por lo que resulta difícil defender que nuestra experiencia sigue siendo la misma. Empero, también argumenté que para evitar reacciones viscerales en contra de un término cargado de dramatismo sería mejor dejar de utilizar la palabra "posmodernidad" para describir la experiencia vital pos-Auschwitz. Ahora bien, aun cuando no pretendo haber concluido el debate en torno a la modernidad, espero haber diseñado una herramienta que dado el caso permitirá evaluar y criticar las propuestas de todos aquellos que participan en él. Teniendo en mente estos dos bloques de conceptos, no resultaría tan problemático evaluar tesis tan extravagantes como la de Bruno Latour (1995), quien arguye que nunca hemos sido modernos, y la de Carlos Pérez Soto (2008), quien defiende que el historicismo radical de G. W. F. Hegel puede ser considerado posmoderno. Tampoco resultaría tan difícil poner al descubierto la esterilidad de aquellas historias del modernismo que dejan

de lado el debate filosófico en torno a la modernidad (véase, por ejemplo, Gay, 2010). Sea como fuere, mi interés es otro. Sin perder de vista que el marco anteriormente esbozado fue dibujado con un pincel demasiado grueso, hay argumentos sólidos que permiten sostener que se desarrolló una "antropología modernista" en Gran Bretaña, Estados Unidos y Francia. Pensemos, por ejemplo, en el famoso manifiesto de Malinowski (1961: 1-25), cuya autoridad autoproclamada se basaba en una innovación de índole técnica —el método de la observación participante—, o en la batalla institucional e ideológica de Boas a favor de la profesionalización de la antropología estadounidense. Sin duda, la tradición que se acercó más a la vanguardia modernista —la vanguardia de las vanguardias— fue la de la etnología francesa: primero con Bataille, luego con Lévi-Strauss. Empero, alrededor de 1970 una sensación de crisis empezó a propagarse en las tres tradiciones antropológicas nacionales: el desmoronamiento del sistema colonial puso al descubierto la complicidad explícita de la antropología con el colonialismo. Estalló un debate acalorado (véase, por ejemplo, Hymes, 1972a; Leclerc, 1972; Asad, 1973a), que abrió la puerta a la propagación de la antropología marxista, que llegó a dominar la década de 1970. Paulatinamente, la sensación de desasosiego respecto de la antropología anterior se intensificó. Y a ello también contribuyó el joven Taussig.

Abro un breve paréntesis. ¿Cómo se relacionan la antropología y la cultura? Una de las posibles respuestas es la de Clifford Geertz (2000: 5), quien define al hombre como un animal que está enredado en entramados de significaciones y a la cultura como el conjunto de aquellos entramados. Siguiendo a Talcott Parsons, quien fue su maestro en la Universidad de Harvard, delimita en una serie de artículos temáticos a algunos de estos entramados como sistemas culturales: la ideología (Geertz, 2000: 193-233), la religión (Geertz, 2000: 87-125), el sentido común (Geertz, 1983: 73-93), el arte (Geertz, 1983: 94-120) y el derecho (Geertz, 1983: 167-234). Aun cuando no es objeto exclusivo de un ensayo específico, hay otro entramado que se debe resaltar: la ciencia. En "Ideology as a Cultural System" (Geertz, 2000: 193-233), por ejemplo, la paradoja de Karl Mannheim, que surge a raíz del *tu quoque* ("tú también") con el que uno se enfrenta inevitablemente al exponer los fundamentos

ideológicos del pensamiento de otro, se disuelve después de redefinir a la ciencia y a la ideología como sistemas culturales que se distinguen por constituir respuestas simbólicas de otro tipo —críticas y diagnósticas en el primer caso, apologéticas y justificatorias en el segundo— a determinadas situaciones problemáticas. En otras palabras, la ciencia no es más que uno de los sistemas culturales en el que el hombre se encuentra enredado. ¿Convence la respuesta de Geertz? Sin pretensión de agotar el debate, me limito a esbozar los contornos de una respuesta más convincente: podría resultar mucho más fructífero tratar a la cultura como un lenguaje wittgensteiniano que como un texto geertziano, algo que el propio Geertz intuyó (véase, por ejemplo, Geertz, 1983: 73-77), pero no logró explotar. ¿De qué se trata? Una de las metáforas más conocidas del Wittgenstein tardío es la siguiente: "Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos periodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes" (Wittgenstein, 2003: 18; traducción de Alfonso García y Ulises Moulines). Ampliando la propuesta de Witold Jacorzynski (2010: 17-76), quien aplica la metáfora del lenguaje como una ciudad a la religión, se podría explorar la hipótesis de que la cultura constituye un lenguaje que consta de relaciones entre distintos tipos de elementos: perspectivas o maneras de "ver" y "ver como"; juegos de lenguaje; una "forma de vida", que remite a la estructura de la ciudad y que coincide con el conjunto de entramados de significaciones de Geertz; y, por último, una serie de *bedrock assumptions*, que conforman la "imagen del mundo" (*Weltbild*) y que se encuentran en la periferia de la ciudad. Pero ¿cuántas ciudades hay? La respuesta depende de la perspectiva que adopta el observador: desde cierto punto de vista, la antropología profesional naciente no sería un subsistema cultural, como sostendría Geertz, sino una ciudad wittgensteiniana *sui generis* con sus perspectivas, sus juegos de lenguaje, su forma de vida y sus *bedrock assumptions*; empero, desde otro punto de vista, surgiría la pregunta de si ésta se encuentra en el viejo barrio victoriano o en el nuevo barrio modernista de la ciudad occidental de las primeras décadas del siglo XX. Comoquiera que sea, urbanísticamente hablando, se trata de una disciplina bastante híbrida, lo cual probable-

mente pone al descubierto el desfase entre ella y otras expresiones culturales más sensibles al pulso del tiempo, como la arquitectura, el teatro o la literatura. ¿A qué se debe este desfase? Tal vez la respuesta se encuentra en el carácter específico de algunos de sus juegos de lenguaje predilectos, a los que volveré en otra ocasión (apartado 5.5).

2. La crítica mordaz de una especie de Houdini

En 1971, al final de su primera estancia de campo prolongada en Puerto Tejada, Michael Taussig se topó accidentalmente con el mundo de la brujería (EMT: 44). Solía acompañar a las mujeres que, paradas en la parte de atrás de una camioneta se dirigían a las plantaciones para hacer de comer a los jornaleros (EMT: 44). En alguna ocasión, una de ellas comentó algo acerca de alguien que había establecido un contrato con el diablo (EMT: 45). Taussig levantó sus orejas e inició su viaje hacia la dimensión mística de la economía política. En este segundo capítulo presento su primer libro en inglés, un libro que logró despertar el interés del gremio antropológico: *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF). Después de resumir el argumento, dirijo la mirada hacia sus críticos. En el tercer apartado prosigo la discusión que inicié en el último apartado del capítulo anterior: reconstruyo el debate en torno a la llamada "antropología posmoderna", una de cuyas apuestas centrales es "dar voz al Otro". Concluyo el capítulo con la revisión de dos artículos de Taussig que no dejan ninguna duda acerca del camino que emprendió.

2.1. 1980: EL DIABLO COMO LA IMAGEN DIALÉCTICA

El peso del argumento de la etnografía *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF), publicada en 1980, no recae en lo que "nosotros" expresamos acerca de "ellos", sino en lo que "ellos" expresan acerca de

"nosotros". El concepto clave que permite realizar este movimiento es el de fetichismo, que en términos muy generales se refiere a aquellas situaciones en las que se atribuye autonomía, poder y vida a objetos inanimados (DCF: 31). Con base en este concepto, Taussig elabora una tipología binaria. En las sociedades precapitalistas, por un lado, el hombre es el fin de la producción (DCF: 32). Se produce en función del valor de uso y el intercambio se rige según el principio de reciprocidad (DCF: 25). Predomina la racionalidad analógica, que explora lo no familiar en términos de lo familiar y que define sus respectivos elementos a partir de la relación que establecen con el todo del que forman parte (DCF: 135). Los productos se convierten en fetiches porque encarnan al productor y su entorno social (DCF: 36-37). En las sociedades capitalistas, por otro lado, la producción es el fin del hombre (DCF: 32). Se produce en función del valor de cambio y el interés propio determina el intercambio (DCF: 25). Las relaciones entre los hombres se presentan como relaciones entre cosas, que controlan y en un sentido importante producen a los hombres (DCF: 5, 120). Prevalece una especie de racionalidad cartesiana, que reduce los fenómenos a sus constituyentes atómicos, cuya identidad reside en sí mismos y entre los que se establecen relaciones causales (DCF: 135). El fetichismo correspondiente es el que Karl Marx introdujo al final del primer capítulo del primer volumen de *El capital*: el "fetichismo de la mercancía". Algo —un producto— que está intrínsecamente relacionado con otra cosa —el productor— y cuya identidad —en este caso, su valor de cambio— se define a partir de esta relación, que forma parte de un determinado modo de producción, se separa de ésta y se percibe como una cosa-en-sí: se reifica (DCF: 33; RFMA: 105). Pero como este algo, que es percibido como una cosa-en-sí, forma parte de un proceso dinámico, tiende a aparecer inevitablemente como un objeto animado: se fetichiza (DCF: 36). Por más ficticia que sea, se trata de una ficción real y efectiva (DCF: 120). Gracias al fetichismo de la mercancía, las sociedades capitalistas adquieren una "objetividad fantasmal": el sistema en el que la producción se convirtió en el fin del hombre es visto como natural (DCF: 4-5, 32, 120-121). Ahora bien, Taussig defiende la hipótesis cuestionable pero muy sugerente de que la imagen del diablo media el conflicto entre estos dos tipos de sociedades con modos

de producción y modos de aprehensión de la realidad antagónicos: se trata de un fetiche crítico con el que los miembros de las sociedades precapitalistas en proceso de proletarización ponen al descubierto el carácter antinatural y maligno de un conjunto de prácticas que se consideran naturales en las sociedades capitalistas (DCF: ix, 3, 22). Desde esta perspectiva, el poder redentor del diablo es afín al poder analítico del marxismo, cuya fuerza también depende de la razón analógica (DCF: xi, 134).

Dos estudios de caso refuerzan el argumento. El primero se elaboró con base en los casi cuatro años de trabajo de campo que Taussig y Anna Rubbo realizaron en la década de 1970 en Colombia (DCF: xiii). Contiene tres partes. Siguiendo de cerca el argumento de *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca* (EL), Taussig reconstruye primero la historia del sur del Valle del Cauca (DCF: 41-81). Esboza la época de la esclavitud, las sangrientas luchas de clases de la segunda mitad del siglo XIX y las transformaciones ocurridas en el siglo XX que posibilitaron el asalto a las tierras campesinas y el desarrollo consiguiente de la agricultura capitalista a gran escala. Retomando la tesis central de "Economía campesina y el desarrollo de la agricultura capitalista en el Valle del Cauca, Colombia" (DRC: 1-55), muestra luego cómo la agricultura campesina y la agricultura capitalista a gran escala se articulan en beneficio de esta última (DCF: 81-92), todo ello, en detrimento de los campesinos, quienes se ven obligados a convertirse en semiproletarios. Ahora bien, el peso del argumento elaborado en el estudio de caso recae sobre la interpretación de dos creencias de estos semiproletarios: el "contrato con el diablo" y el "bautizo del billete" (DCF: 93-139). Taussig comenta, para empezar, lo siguiente:

> Según una creencia extendida entre los campesinos de esta región, los hombres que trabajan en las plantaciones establecen de vez en cuando contratos secretos con el diablo para aumentar su productividad y, por consiguiente, sus ingresos. [...] El dinero obtenido por medio de tal contrato es estéril. [...] se tiene que gastar de inmediato en lo que se consideran artículos de lujo, como ropa fina, bebidas alcohólicas, mantequilla, etc. Invertir el dinero para producir más dinero —es decir, utilizarlo como capital— llevará a la ruina (DCF: 94).

Las explicaciones funcionalistas ortodoxas, que reflejan fielmente la racionalidad cartesiana de las sociedades capitalistas, no pueden dar cuenta de la especificidad de esta creencia: los semiproletarios que trabajan sus propias tierras y las mujeres, aun cuando trabajan como jornaleras en las plantaciones, nunca establecen contratos con el diablo (DCF: 14-16). Más acorde con la racionalidad analógica de las sociedades precapitalistas, Taussig propone "leer" la creencia como un "texto" que devela la reacción de una sociedad frente a un sistema que amenaza su integridad (DCF: 96). Según él, la creencia en cuestión no sólo encarna el conflicto entre dos modos de producción y dos tipos de fetichismo, sino también revela que en una sociedad precapitalista que se transforma en una sociedad capitalista se produce un "holocausto moral" (DCF: 101, 124). Una vez concluida la transformación, todas las huellas se borran y el nuevo sistema se dota de un aura de naturalidad: en una sociedad capitalista sujeta al fetichismo de la mercancía ya no hay lugar para la creencia en tales contratos con el diablo. Según la creencia en el "bautizo del billete", por otra parte, un billete que es bautizado en lugar de un niño regresará a su propietario con intereses, condenando al niño no bautizado al purgatorio (DCF: 126). Según Taussig, se trata de una reformulación exótica de la fórmula marxista D-M-D' (DCF: 128). En este caso, el proceso involucra fuerzas sobrenaturales y se considera antinatural e inmoral (DCF: 132). De hecho, la creencia es extraña, pero no más extraña que el sistema contra el que se dirige: en una sociedad capitalista, la capacidad de multiplicarse como capital es vista como una propiedad natural del dinero (DCF: 128-129). Así, la razón analógica pone al descubierto el carácter fantasmal de la objetividad con la que el capitalismo se rodea (DCF: 135).

El escenario del segundo estudio de caso, que Taussig elaboró con base en fuentes secundarias, son las minas de estaño en los alrededores de Oruro, Bolivia. Según él, los ritos que los mineros realizan para complacer al dueño de las minas, conocido como el diablo o el Tío y descrito a veces como un *gringo* flaco y barbudo, son el resultado concreto de una historiografía políticamente inspirada que expone las distorsiones que están en vías de adquirir un aura de naturalidad (DCF: 143, 153-154). Se trata de una especie de ritos de curación que no sólo reflejan el proceso de alienación, ligado a la proletarización en curso, sino también

la exigencia de trascenderlo (DCF: 156). Para fundamentar lo anterior, se comparan la cultura andina de antes de la Conquista y el sistema de mercado que se articuló posteriormente con ésta. El eje de la economía y la epistemología andina es el principio de reciprocidad: el cuerpo humano, el cuerpo social y la naturaleza forman una totalidad, cuyo equilibrio se tiene que preservar para no poner en riesgo su regeneración cíclica (DCF: 158, 164, 204). Paralelamente, la naturaleza se fetichiza y se puebla de una enorme variedad de espíritus, que no se dejan encajar en una tipología binaria de esencias morales puras (DCF: 164, 176, 181). Con la instauración de un sistema de mercado, en cambio, se inicia un movimiento destructivo unidireccional que rompe con el principio de reciprocidad y al que corresponde un fetichismo que surge a partir de la alienación de uno respecto a los demás, respecto a la naturaleza y respecto a lo que produce: el fetichismo de la mercancía (DCF: 181, 204). El Tío media el conflicto entre estos dos sistemas de intercambio y estos dos tipos de fetichismo (DCF: 183, 197). Mediante su imagen, los mineros en proceso de proletarización expresan que las leyes que rigen las sociedades capitalistas no son naturales, sino antinaturales e inmorales (DCF: 226). En este sentido, los ritos al Tío son un peldaño hacia el desarrollo de una conciencia que resiste la reificación capitalista (DCF: 227). Sin embargo, concluye Taussig, no constituyen más que un primer paso:

> Una conciencia de esta naturaleza es sólo el principio. Como una etapa en el desarrollo histórico, puede disiparse rápidamente cuando la producción de mercancías se intensifica. Y aun cuando sin ideales no hay ninguna esperanza, el idealismo no se puede combatir sólo con ideales. Además, ya que la liberación humana requiere de una comprensión no fetichizada de las relaciones humanas y la sociedad, tanto el fetichismo precapitalista como el de la mercancía están condenados a desaparecer (DCF: 230).

2.2. UNA RECEPCIÓN EN TRES TIEMPOS

The Devil and Commodity Fetishism in South America (DCF), el primer libro de Taussig que se publicó en inglés, atrajo la atención del gremio antropológico. Como de costumbre, los adjetivos y los adverbios abundan en

las reseñas. Según Eric Hobsbawm (1980: 3-4), el conocido historiador marxista, se trata de un libro extremadamente original que sin embargo idealiza excesivamente la manera en que sus informantes interpretan el mundo. George Huaco (1981: 573-574), por su parte, aduce que se trata de un libro muy bien escrito pero desigual: aun cuando es excelente a nivel historiográfico, es superficial a nivel etnográfico y muy problemático a nivel interpretativo. Norman Whitten (1982: 482) disiente: según él, no sólo se trata de una etnografía magnífica, sino también de un hito en la historia de la antropología crítica. En el mismo tenor, José Limón (1983: 341-342) elogia tanto la erudición de Taussig como sus interpretaciones provocadoras, que reflejan su compromiso social. Ricardo Godoy (1985: 275), en cambio, enumera todo lo que el libro no es: claro, legible, preciso, inequívoco y sin pretensiones. Sea como fuere, dos reseñas se destacan: Daniel Gross (1983) compara la obra de Taussig con *We Eat the Mines and the Mines Eat Us* de June Nash (1979), la principal fuente a partir de la cual Taussig elaboró su estudio de caso sobre el diablo en las minas y, según William Roseberry (1988: 164), una de las etnografías más extraordinarias que emanaron del marco de la economía política en antropología. Al centrarse en cómo la satisfacción de necesidades individuales y familiares obstaculiza la conformación de una organización de clase, Nash logra elaborar una etnografía que, pese a su lenguaje funcionalista, es rica y multifacética (Gross, 1983: 694, 696). Taussig rechaza las explicaciones funcionalistas por su afinidad con el capitalismo y la epistemología capitalista, contra los que las creencias en el diablo se dirigen, según él, y recurre al formalismo abstracto de la dialéctica hegeliana para presentar la realidad nativa (Gross, 1983: 696, 698). La etnografía resultante es demasiado esquemática —el diablo, por ejemplo, es descrito en considerablemente menos detalle que en la etnografía de Nash— y sus tesis centrales acerca de las sociedades precapitalistas no resisten la confrontación con los datos (Gross, 1983: 698, 700-701). Sin embargo, lo más preocupante es el intento de Taussig de blindar su libro de cualquier crítica, argumentando implícitamente que alguien que utiliza el "lenguaje reificado" que parece corresponder al fetichismo de la mercancía se une automáticamente a los opresores (Gross, 1983: 701). La segunda reseña que se destaca es la de Nash (1989). En su reseña de

Shamanism, Colonialism, and the Wild Man (SCWM) de Taussig, también comenta brevemente su libro anterior. Según ella, Taussig simplificó de manera excesiva los datos disponibles e ignoró por completo la forma en que los nativos interpretan su realidad para imponer su propia interpretación (Nash, 1989: 195-196). Lo único que hizo fue utilizar "la evidencia etnográfica como un test de Rorschach para explorar los sentimientos que le produjeron las respuestas indígenas a su encuentro con el sistema capitalista" (Nash, 1989: 195).

En 1986 la revista australiana *Social Analysis* dedica uno de sus números a la controversia Chevalier-Taussig: siete autores comparan *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF) con *Civilization and the Stolen Gift* de Jacques Chevalier (1982), una etnografía que, desde un enfoque posalthusseriano, presenta al modo de producción capitalista como una estructura compleja y descentralizada. Tres de ellos prefieren a Taussig (DaMatta, 1986; Gregory, 1986; Turner, 1986) y cuatro a Chevalier (McEachern y Mayer, 1986; Post, 1986; Trouillot, 1986). Enfoquémonos en lo que escriben acerca de Taussig. Roberto DaMatta (1986: 62) sugiere que la imagen del diablo no expresa el conflicto entre dos sistemas claramente diferenciados, sino la complementariedad entre dos sistemas jerarquizados que forman parte de un sistema mayor. En efecto, si los semiproletarios se organizaran en sindicatos y partidos políticos en lugar de aferrarse al diablo, la élite no los podría someter tan fácilmente (DaMatta, 1986: 62). C. A. Gregory (1986: 66) se limita a añadir que hubiera preferido que se publicara una compilación de artículos en lugar de un libro que no logra ofrecer un argumento coherente. Charmaine McEachern y Peter Mayer (1986: 73-74), por su parte, rechazan la tesis de que la creencia en el contrato con el diablo media el conflicto entre dos modos de producción antagónicos, mostrando la insostenibilidad de la noción de articulación y aduciendo que en Colombia la transición al capitalismo no se realizó a mediados del siglo XX, como supone Taussig, sino un siglo antes, e interpretan la creencia en cuestión como una forma de disuadir la intensificación del trabajo a destajo. A su vez, Ken Post (1986: 81, 83) critica su conceptualización de la vida campesina, que es históricamente insostenible, y resalta su incapacidad para incorporar el Estado y la política nacional en su

etnografía, algo que también McEachern y Mayer (1986: 76) lamentan. Según Michel-Rolph Trouillot (1986: 86, 88), la elocuencia de Taussig conlleva un alto precio: no sólo se adhiere acríticamente al modelo de la "economía dual", sino también suscribe un materialismo vulgar. Por otra parte, señala, su libro

> encaja bastante bien dentro de la "ciencia normal" actual como una variante "marxista" del discurso sobre la reflexividad. [...] trata de Occidente [y es] la expresión de un Occidente insatisfecho (parcialmente) con el capitalismo, insatisfecho (también) con el marxismo, que pretende imponer la melancolía así engendrada a la realidad que otras personas experimentan. Supongo que muchos lectores liberales se sienten bien por su sabor rousseauiano. Y eso haría entendible su éxito comercial actual (Trouillot, 1986: 89).

La contribución de Terence Turner (1986) es la más exhaustiva. Según él, la obra de Taussig constituye, pese a sus deficiencias, una aportación muy valiosa a la antropología: la cuestión del fetichismo no sólo se coloca en el centro del análisis de lo simbólico, sino también se ubica firmemente en el contexto de las relaciones de producción, explotación e intercambio; por otra parte, la seriedad con la que se muestra que el pensamiento nativo es una fuente de crítica a nuestra sociedad y nuestras teorías sociales merece respeto (Turner, 1986: 104-105). Sin embargo, no está exenta de errores. La tipología binaria que Taussig construye es endeble (Turner, 1986: 105). Su tipo ideal de la sociedad precapitalista, por ejemplo, es tan amplio que ya no guarda mucho parecido con las dos sociedades precapitalistas que aborda en sus estudios de caso y para las cuales la etiqueta "no capitalista" sería más adecuada (Turner, 1986: 106-107). Pero hay algo más preocupante. Los tipos ideales de Taussig no conceptualizan de ninguna manera la relación sistemática y mucho menos la relación dialéctica entre las formas de conciencia y su contexto social; por consiguiente, al utilizarse como herramientas metodológicas para examinar dicha relación, no sirven más que para proyectar sus supuestos iniciales en los datos (Turner, 1986: 106). El resultado final es magnífico, pero no se trata de antropología, concluye Turner (1986: 110). Las interpretaciones peculiares de Taussig tampoco resisten su escrutinio. El billete bautizado actúa, según Turner (1986: 109), como una especie

de cómplice que les roba el dinero a todos aquellos que entablan una transacción monetaria normal con su dueño y representa más bien una alternativa no capitalista y "antinatural" al uso capitalista del dinero, que se sigue considerando "natural". Asimismo, la creencia en el contrato con el diablo conlleva una condena implícita al éxito inusual en el sector capitalista, que perjudicaría al sector de subsistencia (Turner, 1986: 111). Desde esta perspectiva, tanto el billete bautizado como el diablo son fetiches críticos; empero, no se trata de una crítica al capitalismo y al fetichismo de la mercancía en sí, como supone Taussig, sino a aquellas variantes pervertidas de las relaciones capitalistas que minan la reciprocidad de la que depende la reproducción de los semiproletarios (Turner, 1986: 111).

Mas ¿cuál es mi propio juicio? Tomando en consideración que es más fácil formular una opinión en retrospectiva que al calor de los hechos, me limito a añadir que lo expuesto en *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF) se parece a un argumento con tres premisas falsas y una conclusión verdadera. En efecto, la contraevidencia es abrumadora. Para empezar, no hay que avanzar mucho en un libro como *We Eat the Mines and the Mines Eat Us* de Nash (1979) para percatarse de que la etnografía de Taussig es esquemática, demasiado esquemática (véase también Huaco, 1981; Gross, 1983; Nash, 1989). Por otra parte, el modelo teórico que opone las sociedades precapitalistas a las sociedades capitalistas no sobreviviría al escrutinio de un antropólogo sustantivista, pero tampoco al de un antropólogo formalista (véase sobre todo Gross, 1983; McEachern y Mayer, 1986; Trouillot, 1986). Por último, aunque no por ello de menor importancia, hay interpretaciones menos rebuscadas y tal vez más convincentes de las creencias en el "contrato con el diablo" y el "bautizo del billete" (véase sobre todo Turner, 1986). Sin embargo, aun así coincido con Hobsbawm (1980) en que se trata de un libro excelente que, además, merece seguirse leyendo. ¿Por qué? En parte, por la hipótesis novedosa y provocadora, que desplaza el énfasis de lo que "nosotros" decimos explícitamente acerca de "ellos" en nuestras etnografías a lo que "ellos" dicen implícitamente acerca de "nosotros" en sus creencias; pero, sobre todo, por la presencia de la semilla de todo lo que sigue. En este contexto, cabe preguntarse si Chevalier (1987: 92-94), su contrincante

directo en la controversia Chevalier-Taussig, tiene razón al reprocharle haber subordinado el contenido a la forma. La respuesta es negativa, aunque sin darse cuenta puso el dedo en la llaga. De hecho, como Taussig admitiría 28 años después, su primer libro en inglés se desvirtuó por haber elaborado un argumento demasiado "lógico", demasiado "sociológico" (EMT: 52, 54). Es decir, el principal problema de *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF) es no haber subordinado el contenido a la forma. No se trata de un asunto menor: como quedará expuesto, el debate en torno a la relación contenido-forma conduce directamente al corazón de la antropología reflexiva en general (apartado 6.1) y la antropología posmoderna en particular (apartado 2.3).

2.3. LA "ANTROPOLOGÍA CLÁSICA" Y SUS VICISITUDES

Reanudo la discusión que inicié al final del capítulo anterior. Como señala Adam Kuper (2000: 201), la generación de antropólogos que alcanzó la madurez a comienzos de la década de 1980 se formó en la revoltosa década de 1960. El desmoronamiento del sistema colonial puso al descubierto la complicidad de las ciencias sociales en general y de la antropología en particular con el colonialismo. No obstante, al exponer y denunciar la "complicidad explícita" de la antropología, los primeros iconoclastas no hicieron más que arañar la superficie del problema (véase, por ejemplo, Asad, 1973a; Hymes, 1972a). Comoquiera que sea, la mirada de los jóvenes críticos anglosajones de la antropología se redirigió pronto hacia la naturaleza de sus marcos conceptuales y su "complicidad implícita" (Ortner, 1984: 138). *Orientalism* de Edward Said (2004), publicado en 1978, resultó un hito que puso el dedo en la llaga: en este libro influyente y polémico, el crítico literario de origen palestino argumentó que Occidente, al exotizar y esencializar al Oriente y al autodefinirse en oposición a esta primera representación, domesticó al Oriente real y legitimó esta domesticación. Evidentemente, también la antropología quedó mal parada: el problema central que Said pone en la mesa de discusión no es el de la representación del Oriente —en la que uno, de todas maneras, buscará en vano las huellas del Oriente

real—, sino el de la representación del Otro (véase también Moszowski, 2012: 67-86). Ahora bien, precisa Kuper (2000: 205-207), aparte de estos flirteos con la "nueva izquierda", hay otro elemento que une a los miembros de esta nueva generación de antropólogos anglosajones: la influencia de Clifford Geertz. Simplificando, *The Interpretation of Cultures* (Geertz, 2000), publicado en 1973, es la culminación del proyecto de constituir una antropología interpretativa en oposición a una antropología explicativa. Estructurado en torno a la metáfora de la cultura como texto, el proyecto de Geertz contiene dos ejes: el intento de elucidar el "punto de vista del nativo" y la reflexión explícita en torno al problema de la interpretación (Marcus y Fischer, 1986: 16, 26).

Sobre este doble fondo aparecieron a inicios de la década de 1980 algunos artículos seminales en el medio anglosajón. Se destacan tres: "On Ethnographic Authority" de James Clifford (1983), presentado como ponencia en la Annual Meeting of the American Anthropological Association de 1980 en Washington, es el primero. Con vistas al análisis de la construcción textual de la "autoridad etnográfica moderna", Clifford (1983: 118, 121-122, 127) rastrea su desarrollo: su surgimiento en el momento en que el etnógrafo —el trabajador de campo— y el teórico —el antropólogo de gabinete— se unen en la figura del antropólogo profesional, su consolidación entre 1920 y 1950 y, por último, su desintegración a raíz del desmantelamiento del sistema colonial. ¿Cómo convencer al lector de que los datos etnográficos presentados en el texto no fueron inventados sino adquiridos objetivamente? Según Clifford (1983: 124-126), quien se considera crítico e historiador de la antropología, la autoridad textual de la monografía moderna —pensemos, por ejemplo, en *Argonauts of the Western Pacific* de Bronislaw Malinowski (1961)— descansaba sobre dos pilares: por un lado, un "estuve ahí" que remite directamente a la experiencia de campo única del observador participante y que aparece en ciertos lugares estratégicos —en la introducción, en algunas notas a pie de página, en las conclusiones, en el apéndice—; por otro lado, la supresión en el cuerpo central del texto de este narrador en primera persona que relata en tiempo pasado a favor de un narrador en tercera persona que relata en tiempo presente —he aquí el famoso "presente etnográfico"—. Respecto a la caída en descrédito de

la autoridad etnográfica moderna, que es monológica, Clifford (1983: 133-142) saluda la exploración de modos de construcción textual alternativos —dialógicos, polifónicos o heteroglósicos, por ejemplo—, aun cuando éstos no resuelven del todo el problema de "dar voz al Otro". El segundo artículo que se destaca es "Ethnographies as Texts" de George Marcus y Dick Cushman (1982), quienes refinan el argumento de Clifford. Para empezar, definen el concepto de "autoridad etnográfica" como

> la estructura combinada de una legitimación envolvente y de los estilos de evidencia que se derivan de ella y que refuerzan en cada página las descripciones y las tesis de un texto. Esta estructura, inherente al texto, debería reforzar constantemente de forma inconsciente la confianza del lector en el conocimiento del autor como algo que da credibilidad suficiente a lo que el texto afirma (Marcus y Cushman, 1982: 38).

Por otra parte, distinguen entre distintos modos de construcción textual y analizan la manera en que la autoridad etnográfica se establece en cada caso. El modo monológico, que dominó la antropología anglosajona entre 1920 y 1980, es bautizado como "realismo etnográfico" y examinado con una lupa más fina que la de Clifford. Según Marcus y Cushman, se trata de

> un modo de escritura que busca representar la realidad de un mundo o una forma de vida entera. [...] las etnografías realistas están escritas para referirse a un todo por medio de partes o focos de atención analítica, que continuamente evocan una totalidad social y cultural. La cuidadosa atención por los detalles y las demostraciones redundantes de que el escritor compartió y experimentó ese mundo son otros aspectos de la escritura realista. De hecho, lo que otorga autoridad al etnógrafo y un sentido de realidad al texto es la afirmación del escritor de que está representando un mundo como sólo alguien que lo conoce de primera mano puede hacerlo, por lo cual se establece un nexo íntimo entre la escritura etnográfica y el trabajo de campo (Marcus y Cushman, 1982: 29).

Al igual que Clifford, Marcus y Cushman (1982: 50) ven con buenos ojos la exploración consciente de modos de construcción textual alternativos, pero ponen en la mesa de discusión dos desafíos aún no superados: por un lado, pasar de la dicotomía clásica entre "nosotros" y "ellos" a la

dicotomía autorreflexiva entre "yo" y "ellos"; por otro lado, evitar que la construcción de una etnografía polifónica con una autoridad dispersa desemboque en la escritura de un texto sin autoridad alguna. Ahora bien, a mi juicio, es necesario recuperar parte del argumento de un tercer artículo mucho menos conocido para apreciar el verdadero alcance de los análisis anteriores: "Ethnography as Storytelling" de Steven Webster (1983). Según Webster (1983: 197), resulta muy engañoso presentar los primeros sesenta años de la antropología profesional como la historia de la elaboración y la difusión de un conjunto de estrategias retóricas que pretenden generar un sentido de realidad. ¿Por qué razón? Los primeros antropólogos profesionales no intentaron crear —literariamente— una ilusión de realidad, sino describir y explicar —literalmente— hechos brutos (Webster, 1983: 197). Es decir, se trataba de establecer una correspondencia entre las palabras y las cosas, que se suponía que eran independientes del observador (Webster, 1983: 197). He aquí, pues, una de las contradicciones centrales de lo que Webster (1983: 197, 201) propone llamar la "etnografía positivista": ¿cómo reconciliar la adopción de supuestos filosóficos ortodoxos —un realismo externo y una noción de verdad como correspondencia— con su antítesis, el uso de estrategias retóricas realistas? Aun cuando tanto Clifford (1983) como Marcus y Cushman (1982) se percatan del problema, el sobreénfasis que ponen en la retórica etnográfica les impide abordar la pregunta de Webster de manera satisfactoria.

Pero ¿acaso hay una relación estrecha entre la filosofía positivista y la "antropología realista" que se desarrolló entre 1920 y 1980 en Gran Bretaña y Estados Unidos y que, de acuerdo con el argumento que presenté anteriormente (apartado 1.4), se podría llamar la "antropología modernista" anglosajona? Como es sabido, el referente de la antropología profesional naciente no era el positivismo francés de viejo cuño, cuyo representante más destacado fue Auguste Comte, sino el neopositivismo, el positivismo lógico o el empirismo lógico, que encontró su expresión máxima en los escritos de los miembros del Círculo de Viena. Para evitar confusiones ideológicas innecesarias, hablaré del "empirismo lógico" sin más. ¿A qué se refiere? No se trataba de una "filosofía metafísica" autónoma, sistemática y especulativa o no empírica, sino de una "filosofía

científica" heterogénea y cambiante que se desarrolló durante las primeras décadas del siglo XX en el mundo germanohablante en oposición a las diversas variantes de una dominante *philosophia perennis* y en estrecha relación con las ciencias empíricas (Stadler, 2011: 35-36, 59, 84). En efecto, precisa Friedrich Stadler (2011: 23-24, 41), el consenso entre los empiristas lógicos no abarcaba más que lo siguiente: el empirismo —la tesis de que el conocimiento se obtiene exclusivamente por medio de la experiencia—, el logicismo —el papel central asignado al lenguaje y la lógica para determinar el significado de una proposición— y una actitud fundamentalmente proclive a la ciencia, en concordancia con el espíritu de la Ilustración tardía. Pero hay algo más importante: a diferencia del positivismo decimonónico, la concepción antimetafísica y científica del mundo de los empiristas lógicos se inscribía dentro de un proyecto político más amplio que se nutría del liberalismo vienés y del austromarxismo para crear una nueva "forma de vida" (Stadler, 2011: 43-45). De hecho, el manifiesto del Círculo de Viena (Carnap *et al.*, 1973), que se publicó en un momento en que en el horizonte ya se perfilaban los espectros del fascismo y del nacionalsocialismo, se parece más a los polémicos manifiestos modernistas que a los escritos de los hegelianos británicos o los neokantianos alemanes (Galison, 1990: 731). Según Peter Galison (1990: 710-711, 736), por ejemplo, hay una afinidad muy marcada entre el proyecto de los arquitectos modernistas del *Bauhaus* de Desau y el de los filósofos de la ciencia del Círculo de Viena: ambos intentaron erigir construcciones transparentes a partir de elementos básicos para eliminar lo decorativo, lo místico y lo metafísico, oponiéndose desde el mismo impulso modernista a las fuerzas de la derecha, cuya ideología postulaba la realidad trascendente del "pueblo" (*Volk*). Sobra decir que los dos movimientos fueron aniquilados por los nazis en el transcurso de la década de 1930 (Galison, 1990: 745). Mas ¿qué tiene que ver la "antropología realista" de Marcus y Cushman (1982) o la "etnografía positivista" de Webster (1983) con el empirismo lógico? Sin pretensión de negar la heterogeneidad de la "antropología modernista", me enfoco en el padre fundador de la antropología británica. Al igual que Robert Musil, el autor de *El hombre sin atributos*, una de las novelas modernistas más desconcertantes del periodo de entreguerras,

el joven Malinowski obtuvo su doctorado en filosofía con una disertación sobre Ernst Mach, uno de los precursores directos del Círculo de Viena (M. Young, 2004: 85-88). ¿Siguió siendo machiano después de convertirse en antropólogo? A comienzos de 1919, justo después de haber terminado su trabajo de campo en las islas Trobriand, Malinowski preparó en Melbourne una serie de apuntes acerca de su *systema philosophiae* para un seminario informal de su círculo de amigos cercanos (M. Young, 2004: 88-89). Los apuntes inician con un listado de ocho principios:

> 1. Dios no existe. 2. La mente es exclusiva del hombre. 3. No hay inmortalidad. 4. Paralelismo. 5. Determinismo: no hay libre albedrío. 6. La realidad existe con independencia del observador. 7. La verdad implica una correspondencia con la realidad. 8. Leyes naturales basadas en regularidades reales (Malinowski, citado en M. Young, 2004: 89).

Aun cuando sus apuntes no son consistentes por completo ni enteramente entendibles, Malinowski parece haberse alejado del positivismo austero de Mach para acercarse a lo que propuso llamar un "empirismo ingenuo", que es muy afín a nuestro sentido común (M. Young, 2004: 90). Hay un abismo entre el Malinowski tardío y los empiristas lógicos: mientras que entre los últimos no hay más que un consenso mínimo que no excluye *a priori* el monismo metodológico, ni el dualismo metodológico, ni el idealismo, ni el materialismo, la noción de verdad como correspondencia ni la noción de verdad como coherencia, el primero se pronuncia sin rodeos a favor de un realismo externo y una noción de verdad como correspondencia (Stadler, 2011: 36, 40; M. Young, 2004: 89-90). Estrictamente hablando, por ejemplo, la disputa entre idealistas y materialistas pertenece al ámbito de la metafísica, porque no se puede dirimir apelando a la evidencia empírica. Desde esta perspectiva, el positivismo de Malinowski es más bien una especie de "positivismo de sentido común" en el cual ni siquiera con la mejor voluntad del mundo se logra detectar el impulso modernista que guió a los miembros del *Bauhaus* y del Círculo de Viena. Además, hasta bien entrada la década de 1930 su actitud es la de un científico desapegado, convencido de la utilidad práctica del conocimiento objetivo para los administradores coloniales (James, 1973: 50, 60). Sea como fuere, en 1922 apareció *Argonauts of the*

Western Pacific (Malinowski, 1961). Lo demás es historia: las estrategias retóricas de Malinowski se difundieron como un reguero de pólvora en los departamentos de antropología; empero, muy pocos reflexionaron acerca de los supuestos implícitos sobre los que éstas se asentaron. Más, alguien que aparte de los supuestos filosóficos anteriormente mencionados asume dogmáticamente los supuestos malinowskianos adicionales en torno a la homogeneidad y la ahistoricidad de las llamadas "sociedades primitivas", negaría sin duda que las estrategias retóricas a las que recurrió fuesen estrategias retóricas. En otras palabras, si todos los supuestos de Malinowski resultaran justificados, no habría necesidad de cuestionar su retórica. Desgraciadamente, ni siquiera los empiristas lógicos de los años 1920 los suscribirían.

Continúo la discusión que inicié en los primeros párrafos de este apartado. En 1986, poco tiempo después de la aparición de los artículos seminales de Clifford (1983), Marcus y Cushman (1982) y Webster (1983), se publicaron dos libros: *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986) y *Anthropology as Cultural Critique* (Marcus y Fischer, 1986). El primero es un volumen colectivo en el cual se reúnen los ensayos metaantropológicos de nueve autores —Talal Asad, James Clifford, Vincent Crapanzano, Michael Fischer, George Marcus, Mary Louise Pratt, Paul Rabinow, Renato Rosaldo y Stephen Tyler— que participaron en un seminario realizado en 1984 en la School of American Research en Santa Fe, Nuevo México, y que conforman el núcleo de lo que posteriormente se conocería como la "antropología posmoderna". Aun cuando se perfilan como un movimiento heterogéneo y posparadigmático, es posible delimitar un punto de partida común: según Clifford (1986a: 115, 120-121; 1986b: 8-10, 13, 15), quien se convirtió en uno de los voceros extraoficiales del movimiento, el advenimiento repentino del mundo poscolonial produjo una crisis de representación en la antropología que puso en duda la autoridad de las representaciones etnográficas heredadas —¿quién habla?, ¿quién escribe?, ¿para quién?, ¿en qué contexto institucional?, ¿con qué constreñimientos históricos?— y que obligó a examinar las dimensiones éticas y políticas de los distintos modos de construcción textual —he aquí un alegato urgente a favor de la construcción de una "antropología reflexiva" (véase también Scholte, 1972)—. A partir de ahí, otro llamamiento tomó

impulso: el llamamiento de "dar voz al Otro" (véase, por ejemplo, Clifford, 1986b: 12, 15; Tyler, 1986: 128, 139-140). Entre las posibles respuestas destacan por lo menos dos: la reconstrucción del "punto de vista del nativo" —defendida por Geertz, pero cuestionada por la mayoría de los antropólogos posmodernos por no escapar a las constricciones del realismo etnográfico— y la exploración de modos de construcción textual dialógicos, polifónicos y heteroglósicos. Empero, según Tyler, uno de los miembros más radicales del movimiento, no se trata de perfeccionar nuestras representaciones, sino de evadir de manera consciente cualquier intento de representación:

> Una etnografía posmoderna es un texto creado colectivamente, compuesto de fragmentos que intentan evocar en las mentes del lector y del escritor una fantasía emergente de un mundo posible de una realidad de sentido común [*sic*] para generar así una integración estética que tendrá un efecto terapéutico. Se trata, en una palabra, de poesía —no en su forma textual, sino en su retorno al contexto y la función original de la poesía, que por medio de su ruptura performativa con el habla cotidiano evocaba recuerdos del *ethos* de una comunidad y de este modo impulsaba a los oyentes a actuar éticamente— (Tyler, 1986: 125-126).

Como se mostrará más adelante en este apartado, se desató una tormenta de indignación entre los antropólogos más ortodoxos en contra de los iconoclastas de *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986), quienes disecaron sin piedad las estrategias retóricas de los representantes más destacados de la antropología profesional anglosajona. Sin embargo, Rabinow (1986: 251-252), uno de los colaboradores de la obra colectiva, se adelantó y criticó a sus colegas por su falta de autorreflexividad: sorprende su incapacidad para examinar de cerca sus propias estrategias narrativas y las prácticas sociales de las que emanan. Ahora bien, mientras que los autores anteriores enfocaron su mirada metaantropológica sobre todo en los clásicos de la antropología profesional, Marcus y Fischer (1986) se centran en *Anthropology as Cultural Critique* en las etnografías contemporáneas y futuras. De hecho, las críticas metaantropológicas anteriores se desarrollaron sobre un telón de fondo muy particular: el de la "etnografía experimental". En términos generales, se trata de un conjunto bastante difuso de textos etnográficos que empezaron a salir a la luz en

la segunda mitad de la década de 1970 en los cuales se exploran los límites de la representación: mientras que algunos etnógrafos exploraron conscientemente los confines retóricos del realismo etnográfico, otros como Crapanzano (1980) y Dwyer (1982) transitaron hacia modos de construcción textual dialógicos y polifónicos, en los que la voz del autor —en primera persona— no es más que una entre otras. Después de presentar las etnografías experimentales contemporáneas, que básica aunque no exclusivamente formulan respuestas a la crisis de representación, Marcus y Fischer (1986: 111-163) incitan a reinscibir la antropología dentro de la gran tradición occidental de la "crítica cultural", cuyo objeto no son "ellos" sino "nosotros". A estos dos libros —*Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986) y *Anthropology as Cultural Critique* (Marcus y Fischer, 1986)— se añadieron otros: aun cuando sus autores se opusieron a ello, pronto se constituyó un canon de obras que se suele analizar en bloque al abordar el tema de la antropología posmoderna (véase, por ejemplo, Reynoso, 1998b; Kuper, 2000; Jacorzynski, 2004; Olivos, 2009). Me limito a mencionar tres más: *The Predicament of Culture* de James Clifford (1988), que reúne una serie de artículos escritos entre 1979 y 1986; *Works and Lives* de Clifford Geertz (1988), el padre fundador de la antropología interpretativa, con el que los miembros del movimiento mantienen una rivalidad edípica; y, por último, *Culture and Truth* de Renato Rosaldo (1989), quien rechaza enérgicamente cualquier llamada retórica a la ciencia y reivindica tanto la autenticidad de la experiencia ordinaria como el compromiso ético con los subordinados.

Algunos están convencidos de que lo de menos es el nombre, por lo cual prefieren discutir ideas en vez de etiquetas. Empero, en este caso la etiqueta genera tanta polémica que es necesario investigar si se trata de algo más que de la nueva ropa del emperador. ¿Acaso existe una relación entre la antropología posmoderna y el arte y la filosofía posmodernistas? Como expuse anteriormente (apartado 1.4), hay argumentos que permiten sostener que en Gran Bretaña, Estados Unidos y Francia se desarrolló una antropología modernista. Además, la idea del "sujeto centrado", que se trasluce en el gesto imperioso del maestro carismático con su estilo único —pensemos, por ejemplo, en Boas o Malinowski—, y la de la ruptura entre Occidente y el resto del mundo, entre lo moderno y lo

tradicional, son eminentemente modernistas. No obstante, siempre hay que tener presente que existen un sinfín de modernismos antropológicos locales que se resisten a ser definidos de manera esencialista, pero entre los que se pueden establecer "semejanzas de familia" wittgensteinianas: el impulso utópico, el carácter contestatario y la hostilidad frente al mercado de la Escuela de Manchester, por ejemplo, no son fáciles de encontrar en los bastiones académicos más ortodoxos. Respecto a la enorme variedad de posmodernismos que también se resisten a ser definidos de manera esencialista y que a menudo son internamente contradictorios, Fredric Jameson (1993: 12, 55, 305-306, 318, 333, 344, 349, 367) enumera sus características principales: la oposición al modernismo, la idea de la "muerte del sujeto", el rechazo de cualquier intento de totalización, el impulso antiutópico, el elogio acrítico del mercado, su posición hegemónica —el éxito del posmodernismo podría considerarse, con cierta ironía, el triunfo póstumo del modernismo contrahegemónico—, la fragmentación de las diferencias, la desintegración de las fronteras, la idea del fin de los metarrelatos y la vuelta al arte del cuentacuentos y, por último, la sustitución de modelos que de una u otra forma intentaban aprehender la "cosa-en-sí" —distinguiendo, por ejemplo, entre apariencia y esencia, entre alienación y desalienación o entre significante y significado— por modelos "superficiales" que se centran en las representaciones y los simulacros —copias sin originales—. Ahora bien, al igual que los distintos posmodernismos locales, la antropología posmoderna es una especie de "comentario" a la posmodernidad, cuyo advenimiento se da por sentado (véase, por ejemplo, Webster, 1983: 187; Clifford, 1986b: 8-10; Marcus y Fischer, 1986: vii; Tyler, 1986). Pero ¿se trata de un comentario de la misma familia wittgensteiniana? Aparte de las discrepancias obvias en torno a la muerte del sujeto y el elogio del libre mercado, la afinidad es evidente: investiguemos, por ejemplo, la oposición a los intentos de totalización de la antropología profesional naciente (Clifford, 1983: 133; Webster, 1983: 185-186; Clifford, 1986b: 18; Tyler, 1986: 131); la actitud antiutópica (Clifford, 1986b: 24); el desmantelamiento de la dicotomía entre "ellos" y "nosotros" (Marcus y Cushman, 1982: 50); la dilución de las fronteras, que se manifiesta sobre todo en las incitaciones a explorar modos de construcción textual dialógicos,

polifónicos y heteroglósicos (Clifford, 1983: 133-142; Marcus y Cushman, 1982: 50; Clifford, 1986b: 15; Marcus y Fischer, 1986: 67-73; Tyler, 1986: 126, 139-140); el fin de los metarrelatos (Clifford, 1986b: 24); el retorno del cuentacuentos (Webster, 1983), y el rechazo de los supuestos filosóficos de Malinowski —un realismo externo y una noción de verdad como correspondencia— y el consecuente sobreénfasis puesto en la crisis de representación (Clifford, 1983: 118; Webster, 1983: 197; Marcus y Fischer, 1986: 7-16; Rabinow, 1986: 250-251; Tyler, 1986: 130). En suma, hay buenas razones para sostener que la antropología posmoderna forma parte de la familia de posmodernismos y tendría que rebautizarse como "antropología posmodernista". En lo que concierne a la etiqueta de "antropología modernista" que introduje anteriormente (apartado 1.4), me retracto: parece haber más razones en contra que a favor. En efecto, aun cuando otros la utilizan (véase, por ejemplo, Ardener, 1985; Hegeman, 1988; Manganaro, 1990), los autores aquí presentados no la retoman y hablan indistintamente de la antropología moderna (Clifford, 1983), la antropología tradicional (Marcus y Fischer, 1986), la etnografía convencional (Marcus y Cushman, 1982), la etnografía positivista (Webster, 1983; Linstead, 1993) y la etnografía realista (Marcus y Cushman, 1982). Por otra parte, el hecho de que Marcus y Fischer (1986: 67-83) utilizan el término "modernista" para delimitar un subconjunto de etnografías experimentales con una marcada afinidad con la literatura modernista de inicios del siglo XX, cuyos principales exponentes rechazaron el realismo literario decimonónico, podría generar confusión. Sin pretensión de imponer una determinada terminología, hablaré en lo sucesivo de la "antropología clásica" para referirme a aquella antropología en oposición a la que los antropólogos posmodernos se perfilan.

Un elemento adicional que diferencia a la antropología posmoderna de los posmodernismos más conocidos es su carácter contestatario. Lejos de ser inofensivo, su surgimiento y su desarrollo escandalizaron a una parte sustancial del gremio antropológico. Veamos. Me limito a presentar los argumentos de cuatro de los principales críticos de lo que Shweder (1989a: 27-28) propone llamar la "rebelión romántica de la antropología en contra de la Ilustración": Steven Sangren (1988), Ernest Gellner (1993), Marvin Harris (1999) y Adam Kuper (2000). Simplifican-

do, Sangren (1988) arguye que James Clifford y su consorte constituyen una especie de "pandilla de cuatreros" que se apoderó de los departamentos de antropología en Estados Unidos (véase también Ulin, 1991: 84-85n11). ¿De qué manera? Una antropología verdaderamente reflexiva no sólo se enfocaría en los textos etnográficos, sino sobre todo en las instituciones dentro de las que éstos se producen para poner al descubierto las ventajas que su retórica milenaria confirió a los antropólogos posmodernos a nivel institucional (Sangren, 1988: 419). La reacción de Gellner (1993: 76, 80), quien no duda en autoproclamarse "fundamentalista secular ilustrado", es aún más visceral. Según Gellner (1993: 24-27, 30), los antropólogos posmodernos rechazan la noción de objetividad a raíz de su supuesta vinculación con el colonialismo y, argumentando que los hechos no son independientes del sujeto, abogan a favor de un subjetivismo hermenéutico, que además contendría una promesa libertaria. Frunciéndose el ceño, expresa su asombro:

> A lo que esto conduce en la literatura no me concierne, pero a lo que conduce en la antropología es al abandono de cualquier intento serio de dar una explicación verificable, documentada y precisa de lo que sea. Y dado que las universidades ya emplean individuos que expliquen por qué el conocimiento es imposible (en los departamentos de filosofía), no queda claro por qué los departamentos de antropología tendrían que duplicar esta tarea de una forma un tanto *amateur* (Gellner, 1993: 29).

Enseguida, los hermeneutas posmodernistas se cargan de todos los pecados de Israel: ultrasubjetivismo, relativismo, nihilismo moral y cognitivo y, por último, idealismo extremo (Gellner, 1993: 24, 46, 50, 63, 71). El verdadero horror no es caer en el abismo nietzscheano, sino darse cuenta de que, al asomarse al abismo, éste devuelve la mirada. En efecto, escribe Gellner,

> hay por lo menos dos abismos de este tipo, uno entre el investigador posmodernista y el informante, otro entre el escritor y su audiencia. [...] nuestro posmodernista demostrará su sofisticación transpositivista y su sensibilidad sintiéndose agobiado por ambos y exponiendo su verdadera sabiduría, su conciencia del problema hermenéutico. Al fracasar llanamente en su intento de cruzar alguno de ellos, se disolverá en el caos, en la prosa impenetrable, hablando en lenguas

> desconocidas. [...] *Ex hypothesi*, un [posmodernista] verdaderamente exitoso permanecería callado. Quizás algún verdadero genio posmodernista nos convencerá algún día de admirar su silencio profundo (Gellner, 1993: 36-37).

Por otra parte, no se puede pensar con claridad ni actuar de modo consistente cerrándose los ojos ante la realidad (Gellner, 1993: 62). Según Gellner (1993: 54-62), los relativistas cognitivos niegan el aspecto central de nuestra situación actual: la enorme asimetría entre el conocimiento científico, que por su método se encuentra más allá de la cultura y la moral y que transformó la condición humana por completo, y otras formas de conocimiento. No obstante, concluye,

> Los relativistas, en cualquiera de sus modalidades —los "posmodernistas" no son más que un ejemplo extravagante, indisciplinado y pasajero de esta actitud—, ofrecen a mi juicio una explicación acertada y aceptable de la forma en que elegimos, y probablemente de la forma en que debemos elegir, nuestra comida (a la hora de la noche que sea), nuestro papel pintado o incluso, a falta de una alternativa mejor, nuestra autoimagen cotidiana. (Aunque la mayoría de las noches preferiría un menú tradicional a un menú posmodernista.) Sus ideas se aplican más a los aspectos decorativos que a los aspectos verdaderamente estructurales y funcionales de nuestra vida (Gellner, 1993: 95).

Sin pretensión de polemizar mas con la intención de poner en perspectiva estas críticas vitriólicas, me limito a referir al intercambio epistolar embarazoso entre Paul Feyerabend (1976), el anarquista epistemológico que domina a la perfección el arte de argumentar pero no deja de poner al descubierto sus límites, y Gellner (1975), el racionalista ilustrado que defiende a ultranza el método científico —y el arte de argumentar— pero no se percata de la elegante *reductio ad absurdum* de *Against Method* (Feyerabend, 1980) que termina con el famoso "todo vale" (*anything goes*), un argumento al que volveré en otra ocasión (apartado 5.2). Respecto a Harris (1999) y Kuper (2000), seré breve. Harris (1999: 13, 64, 154) rechaza lo que él llama el posmodernismo de "todo vale", que pone en tela de juicio los fundamentos empíricos, lógicos y éticos de la ciencia moderna y desemboca en el escepticismo radical, el relativismo extremo y el nihilismo. Según él, la actitud científica es moralmente superior a la actitud de alguien que rechaza a la ciencia, porque el mejor

conocimiento disponible acerca del mundo constituye la única base viable para la toma de decisiones ético-políticas (Harris, 1999: 60-61). Además, parece improbable que la historia se hubiera desarrollado de una manera menos desconcertante si la humanidad en su totalidad hubiera adoptado una actitud anticientífica a comienzos del siglo XX (Harris, 1999: 159-160). Kuper (2000: 219-222), por su parte, se pregunta cómo es posible asumir un compromiso ético con los subordinados sin que haya una base desde la cual asumirlo y cuestiona la legitimidad de los antropólogos posmodernos de "dar voz al Otro", aduciendo que ni siquiera la mayoría de los nativos occidentales percibió el advenimiento de la posmodernidad. Aparte de todo ello, concluye Kuper (2000: 223), el movimiento tuvo un efecto paralizador: aun cuando hubo algunas etnografías experimentales logradas, se propagó una especie de hipocondría epistemológica por los departamentos de antropología, que hace difícil convencer a cualquiera de realizar trabajo de campo.

Falta añadir algunos apuntes en torno al alcance geográfico de la rebelión posmodernista en contra de la antropología clásica. Desde los centros neurálgicos que los metaantropólogos posmodernos establecieron en los departamentos de letras (*sic*) de las principales universidades estadounidenses, sus tentáculos se extendieron por el mundo. Entre los antropólogos no estadounidenses que entraron en la órbita del movimiento destacan Johannes Fabian (1983; 1990) en Holanda, Marilyn Strathern (1987) en Gran Bretaña y Steven Webster (1982; 1983; 1986; 1990) en Nueva Zelanda. Un lugar brilla por su ausencia: como señala Susan Rogers (2001: 488, 497), aun cuando en Francia surgió una "etnología del presente" (véase, por ejemplo, Augé, 1992), la reflexividad posmodernista nunca logró enraizarse firmemente allí. Por lo que se refiere a la historia de la recepción y el desarrollo de la antropología posmoderna en América Latina en general y en México particularmente, queda aún por escribirse. Para empezar, cabe mencionar que el acalorado debate que se abrió en la década de los ochenta en la antropología anglosajona se trasladó al mundo hispanohablante en 1991, cuando se publicó *El surgimiento de la antropología posmoderna* (Reynoso, 1998a), una compilación en la cual se traducen, entre otros, los artículos de Clifford (1983), Marcus y Cushman (1982), Rabinow (1986), Strathern (1987),

Shweder (1989a) y Tyler (1986). En la "Presentación", Carlos Reynoso concluye que la antropología posmoderna constituye

> un simulacro al que no parece importarle en absoluto responder a las consecuencias éticas de sus propias premisas [que] se pliegan dócilmente —como lo denunció Fredric Jameson— al programa político del neoliberalismo. [...] decía John Krige que "*todo vale* significa [...] *que todo siga igual*" (Reynoso, 1998b: 58-59; cursivas en el original).

Respecto al caso mexicano, tal historia no podría pasar por alto las aportaciones de Néstor García Canclini (1989) y Roger Bartra (1992; 1997) —la primera generación— ni las de Federico Besserer (1999) y Aída Hernández (2006a; 2006b) —la segunda generación—. Además, es necesario resaltar las obras recientes de dos autores nacionales —Witold Jacorzynski (2004) y Nicolás Olivos (2009)— que abordan la polémica en torno a la antropología posmoderna con la mirada analítica de un filósofo. Al contrastar las nociones de sujeto, objeto y método de Malinowski y los posmodernistas, Jacorzynski (2004) muestra que el proyecto de estos últimos no es meramente textual ni exclusivamente parasitario: oponen al sujeto imparcial y objetivo que está obligado a adoptar una actitud relativista a nivel ético, un sujeto ubicado que adopta una actitud socialmente comprometida (véase, por ejemplo, Crapanzano, 1986; Rabinow, 1986; Rosaldo, 1989); a un objeto que existe con independencia del sujeto, un objeto que de una u otra forma es construido por el sujeto (véase, por ejemplo, Tyler, 1986; Geertz, 1988; Bartra, 1992); a un método cientificista que gira alrededor de la observación participante, un método pluralista que es más atento a las voces de los Otros (véase, por ejemplo, Marcus y Cushman, 1982; Clifford, 1983; Tedlock, 1983). Olivos (2009), por su parte, argumenta que la antropología posmoderna no es más que una secuela del giro historicista que Norwood Russell Hanson (1989), Paul Feyerabend (1980), Thomas Kuhn (1974) y otros iniciaron alrededor de 1960 en la filosofía de la ciencia anglosajona y cuyos supuestos se oponen casi punto por punto a los de la "concepción heredada" de los empiristas lógicos (véase también Hacking, 1996: 19-36).

Antes de atar todos los cabos sueltos, formulo dos aclaraciones. Para empezar, y como señala Reynoso (1998b: 57-58) acertadamente, la cate-

goría de "antropología clásica" que abarca la obra de antropólogos tan dispares como E. E. Evans-Pritchard, Marvin Harris y Eric Wolf es el resultado de una generalización excesiva por parte de los rebeldes posmodernistas; sin embargo, a mi juicio, la "antropología posmoderna" nihilista que Gellner (1993), Harris (1999) y otros atacan también es un hombre de paja. Sin olvidar que no se debe confundir lo que los nativos dicen con lo que los nativos hacen, cito a Clifford, quien habla a nombre de los autores de *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986):

> Uno publica una compilación controvertida como ésta con cierto temor, esperando que será tomada en serio y no rechazada simplemente como, por ejemplo, otro ataque a la ciencia o una incitación al relativismo. [...] Los autores de esta obra no sostienen que cualquier descripción cultural es tan buena como cualquier otra. [...] no sugieren que la etnografía sea sólo literatura, pero sí insisten en que siempre implica un proceso de escritura (Clifford, 1986b: 24, 26).

Por otra parte, es inevitable resaltar la ambigüedad del llamamiento posmodernista de "dar voz al Otro". Al señalar que "el diálogo vertido como texto no es un diálogo, sino un texto disfrazado de diálogo, un mero monólogo sobre un diálogo", Tyler (1987: 66) pone el dedo en la llaga. En efecto, precisa, los diálogos que reproducen las etnografías experimentales "no son diálogos, sino textos sofísticos como aquellos diálogos fingidos presentados por Platón" (Tyler, 1987: 66). Pues bien, teniendo en mente que se trata de un problema espinoso aún no resuelto, formulo mi punto central en torno a la antropología posmoderna: el peso de las críticas posmodernistas a la antropología clásica y el valor de las etnografías experimentales dependen en gran parte de la solidez de los supuestos filosóficos alternativos explícitamente propuestos o implícitamente asumidos. Me aclaro. Detrás de las estrategias retóricas de Malinowski, que Marcus y Cushman (1982) bautizaron con el nombre de realismo etnográfico, se traslucen supuestos filosóficos que se podrían considerar prepositivistas —un realismo externo, una noción de verdad como correspondencia y un antiescepticismo irreflexivamente aceptado— y supuestos adicionales en torno a la homogeneidad y la ahistoricidad de las llamadas sociedades primitivas. Mientras que éstos parecieran estar justificados, no hubo necesidad de poner en duda su retórica, pero, por

desgracia, no resultaron tan sólidos. Aun cuando sus argumentos no son del todo concluyentes, filósofos tan distintos como Feyerabend (1980) y Foucault (1996; 2001) no sólo minaron los supuestos prepositivistas de Malinowski sino también los supuestos más refinados de los empiristas lógicos. A su vez, Fabian (1983) y otros metaantropólogos desacreditaron sus supuestos más antropológicos. Surge una pregunta. Al igual que en el caso de cuando alguien no logra justificar una de sus creencias hay que investigar por qué cree entonces (véase también Villoro, 1982: 74-125), debe preguntarse aquí por qué un antropólogo recurre a estrategias retóricas realistas si los supuestos detrás de éstas no están justificadas. He aquí donde el alegato posmodernista a favor de una antropología reflexiva adquiere sentido: ante la imposibilidad de aducir razones epistemológicas suficientes para justificar cualquiera de los supuestos filosóficos disponibles —es decir, no sólo los supuestos malinowskianos sino también los supuestos alternativos—, es necesario examinar las consecuencias éticas y políticas de los distintos modos de construcción textual, que se montan —conscientemente, como en el caso de Malinowski, o inconscientemente, como en el caso de la mayoría de sus sucesores— sobre determinados supuestos ontológicos y epistemológicos. Sin pasar por alto que no existe una correspondencia de uno a uno entre los distintos ítems, los etnógrafos experimentales exploran el triángulo formado por las estrategias retóricas, los supuestos filosóficos y las implicaciones éticas y políticas. Un ejemplo. A la pregunta de por qué tantas personas que fueron acusadas de brujería admitieron ser brujos sin haber sido torturadas, Richard Shweder (1989b: 109-110, 132) responde de forma seca que realmente eran brujos, lo cual le obliga a explorar la idea pospositivista de que existen múltiples mundos objetivos. Pero, añade enseguida, "del hecho de que no existe una única realidad uniforme y objetiva (constricción, fundamento, divinidad, verdad, criterio) no se sigue que no haya múltiples realidades objetivas (constricciones, fundamentos, divinidades, verdades, criterios)" (Shweder, 1989b: 101). Lo anterior también permite poner en entredicho la crítica de Steven Sangren (1988: 419) y Jonathan Spencer (1989: 160) de que la reflexividad posmodernista no es más que una seudorreflexividad, porque sólo se enfoca en los textos y no en las instituciones. Como señala Steve Woolgar en su comentario al artículo de Sangren (1988a),

> El miedo a la reflexividad surge porque ésta pone en tela de juicio uno de los supuestos clave del credo modernista, el supuesto de que los actos de representación están dirigidos a (o se derivan de) externalidades preexistentes. [...] No tiene sentido hacer alusión a la importancia del análisis a nivel institucional, como si éste fuera políticamente más significativo, más radical, porque las convenciones realistas sostienen estas "instituciones". Sangren comete el error común de suponer que el argumento en torno a la textualidad sólo (o principalmente) se refiere a documentos escritos (textos), como si otras entidades (instituciones, la ciencia, valores) disfrutaran de una u otra forma de inmunidad frente al relativismo cultural (Woolgar, 1988a: 430-431).

Al igual que en el caso de la antropología posmoderna, la fuerza de los argumentos de un construccionista radical como Woolgar depende, a mi juicio, de la solidez de sus supuestos filosóficos. O, al revés, si Malinowski tuviera razón acerca del realismo y la verdad, las ideas de Clifford y Woolgar, quienes suelen figurar lado a lado en los libros de texto dedicados a la filosofía de las ciencias sociales (véase, por ejemplo, Bohman, 1991: 126-132), no sólo aparecerían estériles sino también envueltas en una retórica oscura. Otro ejemplo: la famosa tesis de Foucault (2001: 375) en torno a la "muerte del hombre" sería muy poco novedosa —y, además, innecesariamente confusa por su ropaje literario exuberante— si sólo se refiriera al concepto de hombre y no al hombre como objeto. Comoquiera que sea, de todo ello no se sigue que a los antropólogos contemporáneos no les queda más que "evocar", como sugiere Tyler (1986: 125-126) erróneamente. Como apuntan Tim O'Meara (1989: 355-356, 365-366) y Paul Roscoe (1995: 495-496), del hecho de que la idea positivista de la ciencia colapsó no se sigue que se debe transitar hacia una antropología exenta de cualquier pretensión científica: aceptar que tanto en el caso de las ciencias sociales como en el de las ciencias naturales hay un abismo entre lo que los nativos dicen que hacen y lo que realmente hacen no obliga a abandonar el método de conjeturas y refutaciones, sino a refinarlo.

2.4. AFEITARSE CON NAVAJAS DE OBSIDIANA

El lector seguramente se percató de que el nombre de Taussig no apareció ni una sola vez en el apartado anterior. Aunque *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF) se incluye en la bibliografía de la mayoría de los textos que posteriormente constituirían el canon de la antropología posmoderna (Marcus y Cushman, 1982; Clifford, 1983; Clifford y Marcus, 1986; Marcus y Fischer, 1986; Clifford, 1988), Taussig no ocupa más que un lugar secundario en el debate. Marcus y Fischer (1986: 88-89) son los que le dedican algo más de atención: irónicamente, su nombre aparece al lado del de June Nash (1979) entre aquellas etnografías experimentales que sin poner en duda las estrategias retóricas realistas intentan dar respuestas etnográficas a las preocupaciones de la economía política. Pero hubo algo que pasaron por alto. Al incitar a reinscribir la antropología dentro de la gran tradición occidental de la crítica cultural, cuyo objeto no son "ellos" sino "nosotros", Marcus y Fischer (1986: 156) resaltan la identificación de aquellas críticas que "ellos" hacen consciente o inconscientemente a "nosotros". Evidentemente, se trata del punto de partida de *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF). Empero, como Taussig admitiría más de 25 años después, su crítica se desvirtuó por haber elaborado un argumento demasiado "lógico" (EMT: 52, 54). Como enfatizaron los autores de *Anthropology as Cultural Critique* al abordar indirectamente la problemática foucaultiana de cómo hablar en contra del poder sin salirse del lenguaje del poder, "la eficacia de la crítica depende a menudo tanto de la manera en que el mensaje se transmite como de su contenido" (Marcus y Fischer, 1986: 137). En suma, no quedaba clara su posición en la discusión en torno a la antropología posmoderna. Dos artículos publicados en el transcurso de la década de 1980 despejaron cualquier duda al respecto: "The Rise and Fall of Marxist Anthropology" (RFMA) y "History as Commodity in Some Recent American (Anthropological) Literature" (HC).

En 1987, un año después de la publicación del número de *Social Analysis* dedicado a la controversia Chevalier-Taussig (DaMatta, 1986; Gregory, 1986; McEachern y Mayer, 1986; Post, 1986; Trouillot, 1986; Turner, 1986), Taussig, que ya estaba revisando las pruebas de imprenta del libro

que opacaría por completo a *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF), respondió a sus críticos marxistas. "The Rise and Fall of Marxist Anthropology" (RFMA) no deja ninguna duda acerca del camino que emprendió. Rechaza, para empezar, las explicaciones alternativas de la creencia en el contrato con el diablo propuestas por McEachern y Mayer (1986: 74), Trouillot (1986: 88) y Turner (1986: 111), quienes de una u otra forma recurren a la lógica de maximización (RFMA: 103). Aparte de que no logran dar cuenta de la especificidad de la creencia en cuestión —las mujeres jornaleras, por ejemplo, nunca establecen tales contratos—, explicaciones de este tipo encajan perfectamente con la imagen que el capitalismo construye de sí mismo (RFMA: 104). Con excepción de DaMatta (1986), todos adoptan, según Taussig (RFMA: 104-105), la perspectiva monocular del funcionario colonial que espía la realidad desde un punto de vista arquimediano para encapsular a los miembros de otras culturas como ejemplares muertos de especies bien conocidas —manteniendo la producción promedio (Trouillot, 1986: 88), disuadiendo la intensificación del trabajo a destajo (McEachern y Mayer, 1986: 74), preservando el modo de reproducción del modo de producción (Turner, 1986: 111), etcétera—. Este gesto remite directamente a la cuestión del fetichismo de la mercancía: el Otro se fetichiza como una cosa-en-sí, accesible en toda su desnudez a la mirada penetrante del científico (RFMA: 105). Taussig se distancia de sus críticos y se pregunta por qué los jornaleros, en vez de expresar abiertamente su desaprobación frente a todo aquel que trabaje más duro que los demás en las plantaciones, se cuentan estos cuentos extraños acerca del diablo (RFMA: 104). Se trata de una práctica contracultural en la que aparecen imágenes que no son expresiones instrumentales de una falsa conciencia, sino fuentes de experiencia que revelan algo acerca del funcionamiento del mundo (RFMA: 104). Es decir, los cuentos también están dirigidos a nosotros y se tienen que leer como tales. Taussig se corrige. Leerlos como tales constituye, en una era imperialista como la nuestra, un acto político que pone al descubierto que no hay de otra, porque uno nunca es confrontado directamente con el Otro, sino con la relación entre el yo y el Otro (RFMA: 104-105). Lejos de fetichizar al Otro como una cosa-en-sí, Taussig se centra en lo que "ellos" nos dicen a "nosotros" para exponer los movi-

mientos cruciales por medio de los cuales nuestras nociones capitalistas de la realidad —y, por consiguiente, del Otro— adquieren un aura de naturalidad (RFMA: 105, 110). Se produce un efecto que es muy parecido al *Verfremdungseffekt* de Bertolt Brecht: lo normal se vuelve extraño (RFMA: 104). Todo ello forma parte de un proyecto más ambicioso que pretende yuxtaponer las imágenes que se generan en los intersticios de culturas antagónicas de tal forma que la experiencia de lo natural es desestabilizada (RFMA: 110). Como ilustran los escritos de los críticos de Taussig, la antropología marxista se encuentra en un callejón sin salida: al adoptar la perspectiva reificada de la ciencia social positivista y al asumir acríticamente la realidad del Otro, se vinculó de tal manera con la ontología y la epistemología capitalistas que cavó su propia tumba, en cuya lápida se cincelarán como epitafio las palabras "economía política" (RFMA: 111). ¿Hay esperanza? El concepto de fetichismo fue uno de estos extraños conceptos de Marx que permitió ir más allá de la objetividad fantasmal con la que el capitalismo se rodea (RFMA: 112).

En el segundo texto, "History as Commodity in Some Recent American (Anthropological) Literature" (HC), publicado en 1989, Taussig salda sus cuentas con los autores de *Europe and the People without History* (Wolf, 1982) y *Sweetness and Power* (Mintz, 1985), quienes ocupan un lugar muy prominente en la historia de la economía política en la antropología de Roseberry (1988: 173, 179). Sidney Mintz asume, según Taussig, que hay una entidad, la historia moderna, en la cual existe un lugar específico para cada mercancía como en los estantes de un supermercado; Eric Wolf, por su parte, está tan familiarizado con el supermercado que no debe hacer nada más que sacar algunas mercancías de los estantes para mostrar cómo se desarrolla la historia como totalidad (HC: 9-10). Ninguno de ellos recurre a la noción de mercancía que atormenta a Marx en el primer capítulo del primer volumen de *El capital*, donde la mercancía aparece como una cosa y como un fetiche, sino a la noción materialista y burguesa de mercancía, que presenta a ésta como una cosa-en-sí, con el resultado de que la historia misma se reifica —se convierte en algo que uno posee o no— y se fetichiza —se despliega como un ser vivo— (HC: 10). Al igual que la mercancía, la historia tiene una doble cara: se trata del cuento que hace a los hombres y las mujeres que lo

cuentan (HC: 11). No obstante, Mintz y Wolf construyeron sus respectivas historias como si éstas se contaran a sí mismas: al adoptar un modo de representación que niega la representación, todo ocurre como si el texto fuera una copia exacta de algo fuera del texto, la "realidad" (HC: 11). Pasa algo extraño. Este tipo de escritura anima las cosas: la guerra y el comercio crearon Estados; la agricultura dejó de crecer; el clima empeoró; etcétera (HC: 20). Según Taussig, se trata de un modo de producción textual de la realidad que es muy afín al fetichismo de la mercancía, porque anima las cosas de la misma forma que lo hace el capital (HC: 20). Evidentemente, críticas al capital que reproducen su fuerza vital de una manera tan meticulosa refuerzan su poder (HC: 20). ¿Qué alternativas hay? Taussig adopta, para empezar, una forma de hacer historia que problematiza sin cesar la realidad (HC: 18). Por otra parte, tal vez los movimientos milenarios nativos de los que habla Wolf sin la menor ironía nos pueden enseñar algo acerca del movimiento igualmente milenario de las mercancías (HC: 23).

Mintz y Wolf (1989: 25) responden secamente que Taussig no parece aceptar que otros tengan proyectos que difieran del suyo. No es lo mismo trazar la historia de determinadas mercancías para examinar la expansión del capitalismo fuera del mundo occidental que utilizar el concepto de fetichismo de la mercancía para mostrar cómo las mercancías median las relaciones entre las personas (Mintz y Wolf, 1989: 27). De hecho, ninguno de los dos proyectos puede considerarse equivocado (Mintz y Wolf, 1989: 28). Además, tratar las mercancías como cosas no implica negar que sean fetiches (Mintz y Wolf, 1989: 27). Ahora bien, añaden, para evitar cualquier malentendido,

> Le aseguramos a Taussig que tampoco nos gusta el capitalismo. Empero, al leer su interpretación, nos quedábamos muy fascinados por su capacidad de reproducirse aparentemente con éxito al margen del sistema de producción y consumo de mercancías. ¿Cómo lo hace el Dr. Taussig? ¿Se afeita con navajas de obsidiana de fabricación propia? ¿Vive en una tienda de piel de bisonte? ¿Se cubre los pies con la piel de caimanes que él mismo arponeó? ¿También podemos aprender a hacerlo? Y si no, ¿por qué no? Y si esta impresión, que obtuvimos a partir de sus críticas a nuestro trabajo, no es correcta; si no logró, como una especie de Houdini, mantenerse completamente al margen de este sistema que aparen-

> temente a todos nos disgusta, tal vez nos pueda explicar por qué no podemos hacerles la misma pregunta que le hacemos a él a los cazadores iroqueses, a los mundurucu, a los meo o a los trabajadores de las plantaciones en el Caribe. ¿Cómo se incorporaron al mundo capitalista? ¿No les podemos preguntar lo que le preguntamos al Dr. Taussig? (Mintz y Wolf, 1989: 30).

Como mostraré más adelante (apartado 3.2), Mintz y Wolf (1989: 31) no son los únicos que argumentan que aun el proyecto de Taussig, quien se opone ferozmente al fetichismo de la mercancía, está firmemente enraizado en el mundo metropolitano.

2.5. ADENDA

The Devil and Commodity Fetishism in South America (DCF) es el tercer libro de Taussig, el primero que se publicó en inglés. En su fondo se encuentra una tipología binaria: las sociedades precapitalistas se caracterizan por la presencia de una especie de fetichismo orgánico que se deriva del hecho de que los productos encarnan al productor y su entorno social; las sociedades capitalistas, en cambio, adquieren una objetividad fantasmal por la presencia de aquello que Marx denominó el fetichismo de la mercancía, que surge a raíz de la separación entre el producto y el productor. Según Taussig, la imagen del diablo media el conflicto entre estos dos tipos de sociedades: se trata de un fetiche crítico con el que los miembros de las sociedades precapitalistas en proceso de proletarización revelan el carácter antinatural y maligno de un conjunto de prácticas que se consideran naturales en las sociedades plenamente capitalistas. Dos estudios de caso refuerzan su argumento: uno sobre los jornaleros que trabajan en las plantaciones de caña en el sur de Colombia, que elaboró con base en su propio trabajo de campo; otro sobre los mineros del altiplano boliviano, que construyó con base en fuentes etnográficas secundarias. El libro, que atrajo la atención del gremio, fue duramente criticado: algunos atacaron su marco maniqueo (véase, por ejemplo, McEachern y Mayer, 1986; Turner, 1986); otros pusieron en duda la calidad de sus datos etnográficos (véase, por ejemplo, Gross, 1983; Nash, 1989) o la plausibilidad de sus interpretaciones pe-

culiares (véase, por ejemplo, Turner, 1986; Nash, 1989). Sea como fuere, Taussig logró colocarse a sus 40 años en el borde del tablero de la antropología mundial.

Pero ¿qué aspecto tenía este tablero alrededor de 1980? Dos hechos modificaron radicalmente su apariencia: por un lado, la mirada de los jóvenes críticos anglosajones que subieron al escenario en la década de 1970 se redirigió de la complicidad explícita de la antropología con el colonialismo hacia la naturaleza de sus marcos conceptuales y su complicidad implícita; por otro lado, el proyecto interpretativo de Geertz, estructurado en torno a la metáfora de la cultura como texto, alcanzó su madurez. Sobre este fondo empezó a cristalizarse —primero tímidamente (véase, por ejemplo, Marcus y Cushman, 1982; Clifford, 1983), luego agresivamente (véase, por ejemplo, Clifford y Marcus, 1986; Marcus y Fischer, 1986)— la antropología posmoderna, que estrictamente hablando —y de acuerdo con el marco que presenté anteriormente (apartado 1.4)— tendría que rebautizarse como "antropología posmodernista". Respecto a la etiqueta de "antropología modernista" que introduje, me retracté: ya que parece haber más razones en contra que a favor, decidí hablar en lo sucesivo de la "antropología clásica" para referirme a aquella antropología en oposición a la cual se perfilan los antropólogos posmodernos. Pero ¿qué es la antropología posmoderna? Mi respuesta consistió en esbozar un triángulo formado por las estrategias retóricas, los supuestos filosóficos y las implicaciones éticas y políticas. Tres pasos son necesarios para entender el gesto subyacente: en primer lugar, al acercarse a las etnografías de los representantes más destacados de la antropología profesional, los antropólogos posmodernos detectan un conjunto de estrategias retóricas, vinculadas a una serie de supuestos filosóficos prepositivistas, que bautizan con el nombre de realismo etnográfico; en segundo lugar, ante la insuficiencia de las razones para justificar cualquiera de estos supuestos, los metaantropólogos posmodernistas se preguntan por las implicaciones éticas y políticas del uso de estas estrategias retóricas y lanzan el llamamiento de "dar voz al Otro"; en tercer lugar, sin olvidar que nunca hay una correspondencia de uno a uno entre los distintos ítems, los etnógrafos experimentales exploran en sus escritos estrategias retóricas y supuestos filosóficos alternativos,

que tendrían otras implicaciones éticas y políticas. Como era de esperar, una parte del gremio antropológico se escandalizó: las reacciones viscerales en contra de lo que fue percibido como un vil ataque relativista a la ciencia en general y la antropología explicativa en particular no se dejaron esperar (véase, por ejemplo, Sangren, 1988; Gellner, 1993; Harris, 1999; Kuper, 2000). Sin pretender pronunciar la última palabra, formulé mi punto central en torno a la antropología posmoderna: el peso de las críticas posmodernistas a la antropología clásica y el valor de las etnografías experimentales dependen básica aunque no exclusivamente de la solidez de los supuestos filosóficos alternativos de forma exclusiva propuestos o implícitamente asumidos. He aquí donde el llamado a la reflexividad adquiere pleno sentido; sin embargo, no se trata de elaborar un análisis autobiográfico prefreudiano, como sugieren algunos (véase, por ejemplo, Salzman, 2002), sino de explorar crítica y situadamente el triángulo anterior. Por otra parte, de ahí no se sigue que a los antropólogos no les queda más que "evocar", como sostiene Tyler (1986) erróneamente. Mas ¿qué lugar ocupa el autor de *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF) en este debate? Su posición es ciertamente ambigua: aun cuando se centra en los que "ellos" dicen acerca de "nosotros", su argumento es demasiado lógico y su retórica demasiado realista. Dos textos escritos algunos años después despejaron cualquier duda. En "The Rise and Fall of Marxist Anthropology" (RFMA) y "History as Commodity in Some Recent American (Anthropological) Literature" (HC), rechazó el lenguaje reificado de la ciencia social positivista que, al adoptar un modo de representación que asume acríticamente la realidad del Otro y no cuestiona el acto de representar, se vinculó de tal forma con la ontología y la epistemología capitalistas que cavó su propia tumba.

Falta añadir, por último, que el camino anteriormente esbozado no es el único para acercarse a la polémica en torno a la antropología posmoderna. Uno de los caminos alternativos más interesantes es el que gira alrededor de la dicotomía naturaleza-cultura, que se encuentra en la base de otras dicotomías típicamente occidentales: objeto-sujeto, individuo-sociedad, cuerpo-mente, hecho-valor, inmanencia-trascendencia, animalidad-humanidad, etcétera. En efecto, existe un amplio consenso acerca del hecho de que se trata de una de las piedras de toque de la

antropología naciente (véase, por ejemplo, Descola y Pálsson, 1996: 2-9; Krotz, 2002: 244-254). Según Philippe Descola (1996: 87-88), la dicotomía naturaleza-cultura está íntimamente vinculada con el "naturalismo", un modo de aprehensión de la realidad que conceptualiza a la naturaleza como un campo autónomo sujeto a leyes causales y que se opone tanto al "animismo", que dota a los seres de disposiciones humanas y atributos sociales, como al "totemismo", que modela las diferencias sociales con base en las diferencias naturales entre especies. De hecho, precisa Descola (1996: 88), "la existencia de la naturaleza como un campo autónomo está tan lejos de constituir un dato primario de la experiencia como los animales que hablan o los lazos de parentesco entre hombres y canguros". Se destacan dos líneas de crítica al naturalismo, que desde el advenimiento de la modernidad domina el sentido común y la práctica científica en Occidente: las críticas internas de la metafísica y la epistemología modernas y las etnografías que ponen al descubierto la insuficiencia de la dicotomía naturaleza-cultura para dar cuenta de la manera en que la mayoría de los grupos indígenas se relaciona con su entorno (Descola, 1996: 82). Ahora bien, aun cuando la antropología posmoderna aparece justo en este cruce, no detenta el monopolio de la discusión: muchos filósofos (véase, por ejemplo, Latour, 1995; DeLanda, 2006) y antropólogos críticos (véase, por ejemplo, Viveiros, 2010) se distancian abiertamente de cualquier posmodernismo. Comoquiera que sea, en todos los casos la fuerza de sus argumentos depende, a mi juicio, de la solidez de los supuestos filosóficos alternativos propuestos. En otra ocasión (apartado 3.5) contrastaré las propuestas de algunos autores no posmodernistas que cuestionan la dicotomía naturaleza-cultura y el naturalismo correspondiente con las de los antropológos posmodernos para delimitar su especificidad.

3. El realismo de un cuentacuentos

Algo le preocupaba a Michael Taussig: *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF) resultó demasiado "lógico", lo cual de una u otra forma era de esperar de alguien con una formación médica (EMT: 52, 54). Al ordenar los distintos elementos como piezas de un rompecabezas, la vida real quedó relegada a un segundo plano (EMT: 52; véase también Coronil, 1988: 1526). De allí la distancia con *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* (SCWM), que examino con detenimiento en este capítulo. Empero, también hay continuidad. Mientras que en el libro de 1980 se deconstruye el aura de naturalidad que rodea las representaciones capitalistas del Otro, en el de 1987 se deconstruye la "magia" de algunas de las representaciones más sobresalientes (RFMA: 110). Veamos. Después de reconstruir el argumento central del libro de más de 500 páginas, presento las discusiones que se generaron a raíz de él. Luego prosigo el debate que inicié en el capítulo anterior: la crítica a la construcción del Otro en la llamada "antropología clásica" cede el paso a una construcción alternativa del Otro. En este caso específico, la principal aportación al debate en torno al Otro reside en la exploración de una ontología específica que pone en tela de juicio uno de los supuestos básicos de nuestro sentido común, del *systema philosophiae* de Bronislaw Malinowski y de la antropología clásica: el "realismo externo". Cierro el capítulo con la revisión de los ensayos escritos por Taussig entre finales de 1970 y 1990 que se reunieron en *The Nervous System* (NS), publicado en 1992, y que concluyen la época

en que adquirió una reputación como miembro de lo que el antropólogo argentino Carlos Reynoso (1998b: 41) propuso llamar la "extrema (pos) vanguardia".

3.1. 1987: DE LA OPACIDAD EPISTEMOLÓGICA Y ONTOLÓGICA

Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing (SCWM), publicado en 1987, está dividido en dos partes. La primera se centra en el terror que se desató durante el *boom* del caucho que se vivió a comienzos del siglo XX en el actual departamento del Putumayo en la región amazónica de Colombia (SCWM: 4-135). Taussig presenta un caleidoscopio deslumbrante de fragmentos de relatos disímiles. Dos fuentes se destacan: los artículos de Walter Hardenburg, un aventurero *gringo* que viajó al Putumayo en 1907 y denunció la brutalidad de los hermanos Arana, quienes encabezaban el consorcio peruano-británico que llegó a monopolizar la explotación del caucho en la región, y el reporte de Roger Casement, quien fue enviado en 1910 al Putumayo por el gobierno británico para corroborar lo publicado por Hardenburg (SCWM: 21). Sus testimonios escalofriantes se intercalan, entre otros, con los de Joaquín Rocha, un viajero colombiano que exploró el Putumayo en 1903, Charles Eberhardt, el cónsul de Estados Unidos en Iquitos en 1906, Thomas Whiffen, un exsoldado británico que viajó al Putumayo en 1908 y Joseph Woodroffe, un comerciante cauchero que se convirtió en un peón endeudado (SCWM: 24, 44, 58, 66). Entre ellos figuran extrañamente Antonin Artaud, Miguel Ángel Asturias, Walter Benjamin, Joseph Conrad, Ariel Dorfman, Michel Foucault, Antonio Gramsci, Karl Marx, V. S. Naipaul y Jacobo Timerman. Los relatos se contradicen los unos a los otros. Mientras que Hardenburg presenta el terror como brutalidad sin sentido, Casement arguye que es la consecuencia lógica de la competencia por los recursos escasos (SCWM: 31). Las dudas se amontonan. El exceso de fuerza del que los blancos disponen hace poco entendible la persistencia del sistema de peonaje por deudas, por ejemplo (SCWM: 60, 65). La perplejidad aumenta: los relatos también se contradicen a sí mismos. La tesis acerca de la docilidad natural de los

indígenas, defendida por Casement, difícilmente encaja con su tesis acerca de la funcionalidad del terror (SCWM: 86). ¿Y la verdad?

> El historiador meticuloso podría acercarse a los relatos [...] para separar la verdad de la distorsión, la realidad de la ilusión, el hecho del mito. [...] pero ¿qué "verdad" es la que se asume y se reproduce por medio de tales procedimientos? Sin duda, se trata de una verdad que da por sentadas las respuestas a las preguntas planteadas por [...] la historia del terror y la atrocidad que se desplegó durante el *boom* del caucho en el Putumayo y en la que el metabolismo del poder [...] dependía por completo de la codependencia entre la verdad y la ilusión y entre el mito y la realidad. [...] Alternativamente, en vez de tratar estos relatos como ficciones o como signos de verdad disfrazados, podemos tratarlos como narraciones reales (SCWM: 75).

Enfoquémonos ahora en los elementos míticos subyacentes. Los relatos contradictorios acerca del terror en el Putumayo no son más que la punta del *iceberg*. Se vinculan con otros relatos, descripciones, rumores. Dos temas entrelazados se traslucen y se proyectan sobre la selva y sus habitantes: el horror de la selva y el horror de lo salvaje (SCWM: 75, 82). La cascada de fragmentos de testimonios disímiles no se detiene. Otros se unen al elenco ecléctico que pobló los tres primeros capítulos del libro: José Eustasio Rivera, el novelista colombiano que en 1924 publicó *La vorágine*; Werner Herzog, el director de la aclamada película *Fitzcarraldo* de 1982; Gaspar de Pinell y Bartolomé de Igualada, los monjes capuchinos que encabezaron en 1926 una excursión apostólica para cristianizar a los indígenas del Putumayo; etcétera (SCWM: 77, 79, 81). Las contradicciones se multiplican. La imagen del "auca" —el infiel que habita la selva, desnudo, incestuoso, violento, un ser etéreo entre animal y humano, opuesto al indio semicivilizado— es producto de la misma imaginación: su afinidad con el "hombre salvaje" europeo de la alta Edad Media es innegable (SCWM: 97, 99). Dada la naturaleza monstruosa del auca, el miedo a las rebeliones se propaga (SCWM: 100). ¿Justificadamente? Los testimonios se contradicen. Comoquiera que sea, se genera un ambiente de incertidumbre que tiene efectos reales sobre la conciencia de los colonizadores, efectos que no dependen de datos estadísticos, sino de la circulación de relatos (SCWM: 103). La imagen del auca también remite

a otro tropo maestro de la cultura colonial: el canibalismo de los salvajes (SCWM: 104). La voz del etnólogo alemán Konrad Preuss, quien describe un ritual caníbal en el Putumayo sin distinguir claramente entre lo que vio y lo que le contaron, y el ojo clínico del explorador francés Eugène Robuchon, quien fue contratado por los hermanos Arana y luego desapareció, hacen aumentar el desconcierto (SCWM: 105-107, 111-119). No hay salida. Sin embargo, no se trata de ensueños triviales:

> Lo que hay que entender sobre todo es cómo estos relatos funcionaban para crear por medio del realismo mágico una cultura del terror que dominaba tanto a los blancos como a los indígenas. [...] Todas las sociedades viven de acuerdo con ficciones que se toman como lo real. Lo que hace distintas a las culturas del terror es el hecho de que el problema [...] filosófico de la representación —realidad e ilusión, certeza y duda— se convierte en algo más que un "mero" problema filosófico [...] Se convierte en un medio de dominación de gran envergadura. Y durante el *boom* del caucho en el Putumayo este medio de opacidad epistemológica y ontológica [*epistemic and ontological murk*] se figuró y se incrustó en la conciencia como el espacio de la muerte (SCWM: 121).

En efecto, la respuesta de los caucheros blancos no se hizo esperar. Desatando el terror, atacaron ciegamente el desorden salvaje que ellos mismos crearon (SCWM: 91, 122, 128). La opacidad epistemológica del espacio de la muerte dialógicamente construido por medio del arte de narrar resultó en el Putumayo un suelo extremadamente fértil para el establecimiento de una cultura del terror sin la cual el *boom* del caucho no habría sido lo que fue (SCWM: 121, 128). De allí, evidentemente, la dificultad de elaborar contrarrepresentaciones eficaces (SCWM: 127). A pesar de sus intenciones críticas, Hardenburg y Casement, por ejemplo, no hicieron más que añadir otros relatos a la reserva de relatos contradictorios (SCWM: 133). Los intentos antropológicos de explicar o entender el terror corren la misma suerte: el terror se nutre de ellos (SCWM: 132). ¿Qué alternativas hay? ¿Cómo escribir sobre el terror sin fertilizar el suelo del que brota? Tal vez, sugiere Taussig, el realismo mágico o el teatro épico de Bertolt Brecht hubieran logrado transmitir y transformar la realidad alucinatoria del terror en el Putumayo sin reforzarla (SCWM: 133). O quizá, agrega, hay que recurrir a lo que está ausente en los testimonios

acerca del *boom* del caucho en el Putumayo: el modo narrativo de los propios indígenas (SCWM: 134-135). De hecho, de la opacidad epistemológica no sólo brota el terror.

La segunda parte del libro es aún más desconcertante: descripciones etnográficas, reconstrucciones etnohistóricas y reflexiones filosóficas se suceden a un ritmo cada vez más frenético (SCWM: 137-473). El viaje inicia con la historia de José García, un colono blanco que llegó al Putumayo en la década de 1950 y que se convirtió en aprendiz de Santiago Mutumbajoy, un chamán indígena (SCWM: 139-164). A la pregunta de Taussig de si acudiría a un curandero indígena para curarse, Rosario, la esposa de José García, respondió con desprecio que los indígenas son unos brutos que no entienden nada; sin embargo, acababa de visitar el santuario del Señor de los Milagros en Buga, que fue descubierto hace cientos de años por una mujer indígena (SCWM: 164). Detrás de esta historia aparentemente paradójica se trasluce un aspecto muy fascinante del racismo: los no indígenas no sólo atribuyen una naturaleza salvaje e infrahumana a los indígenas, sino también un poder redentor y sobrehumano del que intentan apropiarse para salvarse (SCWM: 167; véase también EMT: 53). En otras palabras, los blancos se curan por medio de su propia proyección. Pero no se trata de un asunto meramente individual: al someterse al poder curativo del salvaje, los conquistadores buscan redimirse de la civilización que les atormenta tanto a ellos como a los conquistados sobre los que proyectan su antiyo (SCWM: 168, 211). En efecto, los santos y las vírgenes que de una u otra forma fueron descubiertos por los indígenas —el Señor de los Milagros en Buga, la Niña María de Caloto, la Virgen de Lajas, etcétera— constituyen un mapa redentor que se superpuso a Colombia (SCWM: 188). ¿De una u otra forma? Al igual que en el caso del terror, los relatos contradictorios acerca del origen de las imágenes se multiplican (véase, por ejemplo, SCWM: 188-208). Más, su realidad depende de la circulación de tales relatos contradictorios (SCWM: 190). Según Taussig, el modo de operar de este tipo de imágenes remite a la crítica redentora de Benjamin, quien incitaba a liberar las imágenes de la mano asfixiante de la tradición:

> Benjamin abogaba a favor de una especie de técnica surrealista que hace uso de lo que él llamaba "imágenes dialécticas", una noción oscura pero fascinante que se puede aclarar mejor con ejemplos que por medio de una exégesis: lo que su amigo Theodor W. Adorno [1970: 53] llamaba "rompecabezas pictóricos que desquician por su forma enigmática y de este modo ponen en movimiento el pensamiento". [...] se trataba de facilitar la construcción del paraíso a partir de vistazos breves de futuros alternativos que se ofrecen cuando la yuxtaposición de imágenes, como en la técnica del montaje, revela conexiones ocultas u olvidadas con el pasado (SCWM: 369; referencia añadida entre corchetes).

Empero, aquí no hay necesidad de invocar el arte elitista. Mientras que en el Viejo Continente tales imágenes fueron ignoradas y tuvieron que ser rescatadas por los surrealistas, forman parte de la cultura popular latinoamericana y están a disposición de sus magos (SCWM: 201). De hecho, en comparación con el "realismo mágico" popular, el de Miguel Ángel Asturias y el de Gabriel García Márquez resultan bastante insípidos (SCWM: 201). El viaje prosigue. El elenco crece. Los testimonios acerca de los poderes contradictorios del hombre salvaje aumentan (SCWM: 209-220). Una polifonía de voces presenta a los "collahuayas" bolivianos, curanderos ambulantes que unen el altiplano con la selva tropical de las tierras bajas, donde habitan los "chunchos" paganos (SCWM: 221-237). Otras fuentes revelan las propiedades curativas y las virtudes mágicas que los españoles atribuían a la grasa corporal de los salvajes (SCWM: 237-241). Múltiples imágenes ilustran cómo los blancos viajaban por la Cordillera de los Andes sentados en sillas que los "silleros" indígenas cargaban en la espalda (SCWM: 295-305). En efecto, también los monjes capuchinos que llegaron al Putumayo a finales del siglo XIX tenían que aguantar un descenso "a lomo de indio" desde el valle de Sibundoy (SCWM: 305-312). Ahora bien, al igual que silleros, los chamanes del Putumayo transportan a los colonos del infierno al cielo. Su secreto: el "yagé", una planta alucinógena que sólo se da en las tierras bajas. Aparecen más y más personajes de carne y hueso. Sexto, un granjero blanco que acudió a don Pedro, un chamán yagecero de las tierras altas, para protegerse de la envidia y la brujería consiguiente de sus jornaleros indígenas, es uno de ellos (SCWM: 245-254). Se perfila una especie de geografía mágica: en vez de utilizar las plantas alucinógenas autóctonas,

los chamanes de las tierras altas acuden a los de las tierras bajas para obtener yagé, cuyo poder curativo depende —según Taussig— de su estar investido con los poderes míticos del hombre salvaje; los chamanes de las tierras bajas, por su parte, se muestran reticentes a vender yagé a los de las tierras altas, porque si éstos combinaran el yagé con los libros de magia, que suelen dominar perfectamente, los subyugarían (SCWM: 255-262). Sin embargo, todo ello no impidió que don Benito, un indígena del Putumayo, encontrara su lugar en el negocio de la salud y la brujería en Puerto Tejada, donde la magia de lo salvaje, de la que depende, coexiste con la magia de lo moderno, que se expresa, por ejemplo, en el culto a José Gregorio Hernández, un médico venezolano que fue atropellado por un carro en 1919 y que se convirtió en un santo popular (SCWM: 264-268, 279-282). Pero ¿cómo cura el yagé? El proceso se describe en toda su visceralidad: los escalofríos, el vómito, las náuseas, la mierda, la tensión, la oscuridad de la noche, la luz parpadeante de una vela, el cantar del chamán, el sonido de su abanico, los gargajos, las risas ahogadas, los gritos, las lágrimas (SCWM: 247-254, 405-412). Se generan imágenes mentales o "pintas" que se pueden transmitir verbalmente y que a veces revelan sin rodeos la enfermedad o la cura, pero que otras veces son simbólicas y requieren decodificarse (véase también MA: 60). Taussig reproduce un fragmento deslumbrante de las notas que tomó durante una noche yagecera con Santiago Mutumbajoy y José García:

> Mi cuerpo se está desintegrando y estoy muy asustado, mis extremidades se extienden y se desatan, mi cuerpo ya no me pertenece, y luego sí. Soy un pulpo, me condenso. [...] Observo tranquilamente mi otro yo. Luego este segundo yo, este observador objetivo y distante, sucumbe también. Cuando la relación entre mis "yoes" se deshace, me disocio en un tercer y luego un cuarto yo, creando una serie casi infinita de espejos ondeados [...] Mi historia de vida se despliega delante de mí en un torrente de miedo y autodepreciación. Regreso adentro y al entrar veo al chamán, Santiago: se ha convertido en un ¡tigre! Está sentado en su hamaca con José García arrodillándose enfrente de él. El cuarto se transforma y siento bascas. Vomito y defeco afuera (SCWM: 141).

Cuando Taussig le preguntó cuál fue su pinta yagecera más memorable, don Florencio, un indígena ingano que había acompañado al monje

capuchino Bartolomé de Igualada como guía en la excursión apostólica de 1926, le contó acerca del ejército dorado: su belleza, sus armas, su música y sus danzas constituyeron una pinta que él pasó al chamán y por medio de la que éste logró curarlo (SCWM: 322-324, 387-388). La imagen que más impactó a don Manuel, un colono blanco que no "conversó" más que una sola vez con el yagé, cuando tenía 15 años, fue la del chamán que se convirtió en el diablo y lo puso en camino hacia la redención (SCWM: 324-326). Las dos pintas son complementarias. Los sueños son muy distintos, pero reflejan una historia común que presupone la alteridad colonialmente construida de los soñadores (SCWM: 327, 330). Lejos de reforzar la solidaridad de la colectividad, los rituales yageceros dependen de la persistencia de la diferencia: las contradicciones no se mitigan, los opuestos no se reconcilian (SCWM: 328, 333). Pero hay una diferencia importante entre las dos pintas. La de don Manuel es, en términos de Brecht, "dramática"; la de don Florencio es "épica" (SCWM: 328). ¿De qué se trata? Mientras que en lo dramático la fuerza de las partes depende de su lugar en el todo, en lo épico las partes se pueden aislar del todo sin perder su vivacidad (SCWM: 328). Más, lo épico "no pretende superar sino alienar la alienación, torcer la relación entre lo extraordinario y lo ordinario de tal forma que este último arde con una intensidad cuestionadora en un mundo que ya no puede verse como un mundo sin fisuras" (SCWM: 329). Las descripciones de las sesiones chamánicas de Santiago Mutumbajoy, quien se convirtió en cierto sentido en el mentor de Taussig, abundan (SCWM: 139, 144, 178-179, 260, 352-354, 399-401, 405-412, 438-440, 451-452). La ironía histórica es obvia. Los "salvajes" que a comienzos del siglo XX fueron cristianizados por los monjes capuchinos son los que en la actualidad curan a los blancos (SCWM: 386, 413). Un aspecto en particular llama de sobremanera la atención: "El modo en que determinados acontecimientos históricos, notablemente acontecimientos políticos relacionados con la Conquista y la colonización, son objetivados en el repertorio chamánico contemporáneo como imágenes mágicamente cargadas por medio de las que se pueden causar pero también aliviar desgracias" (SCWM: 367). De hecho, se trata de imágenes dialécticas, lo cual pone al descubierto la afinidad entre la crítica redentora de Benjamin y las

técnicas chamánicas (SCWM: 390). La imagen del auca, por ejemplo, que aparece recurrentemente en las pintas, es una imagen dialéctica que no impone un orden, sino una pregunta: ¿el orden de quién, el salvajismo de quién (SCWM: 391)? Aun cuando, muy a pesar del autor de *Shamanism, Colonialism and the Wild Man* (SCWM), el concepto de imagen dialéctica no aparece en *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF), la semejanza con la imagen del diablo, con el que algunos jornaleros del sur del Valle del Cauca establecían contratos secretos para aumentar su productividad y sus ingresos, es más que aparente (RFMA: 105; EMT: 56-57). Comoquiera que sea, no hay respuesta a la pregunta anterior. La opacidad epistemológica también afecta la cura, que en el Putumayo adquiere un carácter opaco, fragmentado, desequilibrado (SCWM: 412). En efecto, la técnica del montaje ocupa un lugar preponderante en el carnaval nocturno que el chamán yagecero guía (SCWM: 440). El aparente orden ritual se interrumpe constantemente para ir a vomitar, defecar, etcétera; el repentino cambio de pintas impide el despliegue de un orden narrativo; el rejuego entre el yo y el grupo es un suelo fértil pero accidentado para comparar las imágenes mentales y el campo social del que emanan (SCWM: 441). El desorden no se domestica. Al contrario, de eso depende el poder curativo de los rituales yageceros: el entendimiento que el montaje genera no proviene de alguna profundidad misteriosa, sino del hecho de que las estructuras y los sentidos se descomponen en un proceso casi infinito de hacer y deshacer conexiones entre elementos disímiles (SCWM: 441). Al igual que en el teatro épico de Bertolt Brecht, las bases del "ordenar" —y del "representar"— se cuestionan (SCWM: 444-445). Esto hace entendible retrospectivamente por qué el libro de Taussig fue escrito en forma de montaje, algo al que la presente síntesis muy probablemente no logra hacer justicia. De hecho, tener que escribir sobre el yagé le llevó a reflexionar acerca del propio escribir y a adoptar un estilo narrativo similar al de los chamanes indígenas del Putumayo (EMT: 60). ¿Cómo escribir sobre el terror sin fertilizar el suelo del que brota? ¿Cómo redimirse de la civilización capitalista que atormenta tanto a los conquistados como a los conquistadores? La respuesta se encuentra en el "desorden ordenado" de las noches yageceras de Santiago Mutumbajoy.

3.2. EL ETNÓGRAFO EXPERIMENTAL EN EL ESPEJO

Cuando se publica *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM), la polémica en torno a la antropología posmoderna, que en menos de una década se había transformado en una de las corrientes dominantes en la academia estadounidense, estaba causando estragos. Ya no quedaba ninguna duda acerca de la posición de Taussig al respecto (véase, por ejemplo, Renard-Casevitz, 1989). De hecho, el libro de 1987 cierra varias puertas que aún habían quedado abiertas en *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF). Por ello, las reseñas son muy distintas y mucho más polarizadas. Entre las voces que elogian la obra se destaca la de George Marcus (1987), uno de los pioneros de la antropología posmoderna, quien aduce que se trata de un ejemplo elocuente de la antropología a favor de la que él y Michael Fischer abogan en *Anthropology as Cultural Critique* (Marcus y Fischer, 1986), porque

> encarna todas las cuestiones de vanguardia que están en juego en la antropología contemporánea: el interés explícito por la escritura experimental, una intención crítica autorreflexiva que pretende corregir los pecados positivistas del pasado, el interés por las tendencias contemporáneas en la teoría literaria y la preocupación por el problema de cómo representar otras experiencias culturales (Marcus, 1987).

La palmada de Marcus en la espalda de Taussig no es bien recibida por los defensores de la llamada "antropología clásica". Enfoquémonos en tres de ellos: June Nash (1989), David Maybury-Lewis (1989) y Bruce Kapferer (1988). Nash (1989: 193-194), quien parafrasea a Robert Ulin (1991), no tarda en poner el dedo en la llaga: mientras que los paradigmas antropológicos anteriores como el particularismo histórico boasiano o el estructural-funcionalismo británico se solían montar sobre una base etnográfica tan sólida que sus futuros críticos no tenían que hacer más que revisarla exhaustivamente para refutarlos, los rebeldes posmodernistas construyen sus edificios sobre pilotes que se apoyan en un suelo tan movedizo que queda poco lugar para eventuales refutaciones. En efecto, precisa Nash (1989: 196), sin una base empírica sólida, las hipótesis y las fantasías interpretativas de Taussig son muy difíciles de

desafiar (véase también Corin, 1989: 193). Pero no sólo eso: sin una base analítica consistente, no es posible asumir un compromiso social significativo (Nash, 1989: 196). Comoquiera que sea, concluye Nash (1989: 196), poco le importa a Taussig, quien invita a sus lectores a acompañarle en su viaje yagecero por encima de la historia y la etnografía hacia la "verdad última". Maybury-Lewis (1991: 376), por su parte, coincide con Taussig en que la recuperación de las voces de los indígenas en general y de los chamanes en particular tal vez abre la posibilidad de escribir sobre el terror sin reforzarlo, pero pone en duda que sus descripciones fragmentarias de las sesiones yageceras sean capaces de transmitirlas de manera adecuada. Además, añade,

> Aunque apruebo su búsqueda de las verdades irreverentes de los pobres, no estoy convencido de que éstas son más verdaderas por haberse descubierto en sesiones de vómito colectivo. En efecto, no estoy nada seguro de que las "verdades" reveladas durante las noches yageceras de Taussig sean verdades y tampoco estoy dispuesto a aceptar, a partir de este tipo de autoridad, que la "antropología tradicional" produzca "simplicidades poco fidedignas" que refuerzan el "ordenamiento autoritario" de la sociedad (Maybury-Lewis, 1991: 376).

La diatriba de Maybury-Lewis (1989: 376) prosigue: un argumento que se nutre del análisis del discurso y de la simpatía por los oprimidos, pero que deja de lado el análisis institucional, constituye una base poco sólida para condenar la vieja antropología y convertirse en pionero de una nueva forma de crítica cultural. Sea como fuere, concluye Maybury-Lewis (1989: 376-377), el libro de Taussig es apasionante y aun poético, pero también verboso, repetitivo e impreciso hasta la exasperación, porque no logra escapar de la opacidad epistemológica que se describe de forma tan reveladora.

Según Kapferer (1988: 81), se trata de una obra desquiciante, porque la puesta en práctica de un "método deconstruccionista" se combina con la defensa de un compromiso político radical. Reconstruyo su argumento. Kapferer (1988: 82) señala, para empezar, que Taussig recurre al poder estético del dramaturgo y el poeta para sondear las "verdades" que las categorías tradicionales de las ciencias sociales occidentales oscurecen. El resultado es, a su juicio, un texto fragmentado que nunca

deja de socavar su propia autoridad: en la vorágine de perspectivas ninguna perspectiva se impone sobre las otras (Kapferer, 1988: 82). Pero, aclara Kapferer (1988: 85) de inmediato, hay una tesis central: el hombre salvaje y el chamán son los críticos por excelencia de este mundo totalizador y deshumanizante. De allí, pues, la afinidad entre el chamán y el antropólogo deconstruccionista: "Al igual que su doble popular, este último intenta atacar los órdenes deshumanizantes, curar su trabajo destructivo y descentrar esas imágenes totalizadoras de la realidad que hacen tantos estragos en el mundo y que tantas teorías antropológicas han nutrido" (Kapferer, 1988: 85). Muy a pesar de Taussig, la sombra de Carlos Castaneda se perfila (Kapferer, 1988: 85; véase también Nash, 1989: 195 y Nugent, 1988: 401). Surge un problema: según Kapferer (1988: 92), existe el riesgo de que deconstruccionistas como Taussig cometan el mismo error que muchos antropólogos clásicos y se proyecten a sí mismos en el Otro (Kapferer, 1988: 92). De hecho, los chamanes que presenta en *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM) son autónomos y, en su desorden, resistentes a las fuerzas ordenadoras de las que su poder depende en gran parte (Kapferer, 1988: 92). Pero ¿qué tan autónomos son realmente? Aduciendo que los datos de Taussig no convencen más que los datos ya disponibles, Kapferer formula una hipótesis alternativa: la mirada fragmentada de los chamanes indígenas del Putumayo constituye simultáneamente "una metáfora de la sinrazón destructiva de los órdenes opresivos que dominan la vida cotidiana de los colombianos, un medio para hacer entendible lo irrazonable y un paliativo para la disyunción y la disrupción de la existencia cotidiana que experimentan" (Kapferer, 1988: 93). Obviamente, añade Kapferer (1988: 93), Taussig se sentiría incómodo ante esta perspectiva, porque exhibiría la naturaleza conservadora de los chamanes, que además estaría en consonancia con la supuesta antropología conservadora que rechaza. Ahora bien, también existe el peligro de que el texto de Taussig refuerce el conservadurismo que pretende atacar. Kapferer (1988: 87-90) aduce tres razones para justificar lo anterior. En primer lugar, las concepciones totalizadoras, ordenadas y coherentes no son reaccionarias en sí (Kapferer, 1988: 94; véase también Nugent, 1988: 402). Afirmar lo opuesto, como hace Taussig, constituye uno de los pivotes de una con-

ciencia occidental muy particular acerca de su propia historia: la conciencia de que las ideas revolucionarias que se pusieron en práctica en el transcurso del siglo XX se convirtieron en órdenes fascistas y deshumanizantes, una conciencia que no se puede desvincular del desarrollo del liberalismo occidental, que al revalorar al individuo y su autodeterminación logró transformarse en uno de los ejes de una ideología revitalizada del capitalismo (Kapferer, 1988: 94). En segundo lugar, la concepción de Taussig es probablemente mucho más totalizadora que las concepciones anteriores que critica, porque imita a una escala mayor el gesto asfixiante de los positivistas, quienes intentaban imponer su visión del mundo sobre la realidad: en efecto, existe el riesgo de que la fragmentación, la disyunción y el caos —o, en otras palabras, la opacidad epistemológica y el desorden correspondiente— se conviertan en los principios de un nuevo metaorden, el sistema totalizador final (Kapferer, 1988: 91-92). En tercer lugar, Taussig no es capaz de captar sus propios supuestos ideológicos (Kapferer, 1988: 90). Más que reflejar las ambigüedades y las contradicciones de la periferia, su método, que parte del rechazo *a priori* de las concepciones totalizadoras, pero que posiblemente conduce a la instauración de un sistema aún más totalizador, parece reflejar las ambigüedades de un centro desencantado que busca redimirse a partir de una periferia imaginada, cuya "realidad" deconstruccionista, fragmentada y fragmentante, tiene más afinidad con la propia experiencia metropolitana que con la periferia real (Kapferer, 1988: 86, 90). El veredicto de Kapferer no deja ninguna duda: con vistas al desarrollo de una antropología crítica, la introspección ideológica resultaría sin duda más fructífera que la "contemplación narcisista del yo con ayuda de la cual el antropólogo se realiza, en efecto, como un héroe que capta las realidades diversas de una colectividad de Otros en una experiencia antropológica única" (Kapferer, 1988: 95).

Sin pretensión de irme de la lengua, adelanto parte de mi juicio sobre *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM). Indudablemente, el libro es mucho más radical que *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF). ¿En qué radica la diferencia? Para empezar, en la forma. Mientras que el libro de 1980 tiene una estructura clara, concisa y lógica, el de 1987 es un montaje literario laberíntico de más de 500

páginas. Sin embargo, como expuse anteriormente (apartado 2.3), es difícil disociar la forma del contenido, ya que, aun cuando no existe una correspondencia de uno a uno entre los distintos ítems, es imposible explorar por separado las aristas del triángulo formado por las estrategias retóricas, los supuestos filosóficos y las implicaciones éticas y políticas. En el caso de *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF), por ejemplo, las conclusiones —"la liberación humana requiere una comprensión no fetichizada de las relaciones humanas" (DCF: 230)— evocan los fantasmas del realismo externo y la verdad como correspondencia. Los supuestos filosóficos de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM), en cambio, son otros. O, por lo menos, eso sostengo. Mas ¿qué se sigue de ello para la apuesta ético-política de Taussig? Si estoy en lo cierto, los dos libros son irreconciliables, porque pretenden defender la misma agenda política desde posiciones filosóficas y retóricas diametralmente opuestas: desde la perspectiva del libro de 1987, el de 1980 es ingenuo por apostar por la tematización directa de lo político sin cuestionar la sustancia implícita de su modo de construcción textual; no obstante, desde la perspectiva del libro de 1980, el de 1987 es innecesariamente confuso por su ropaje literario exuberante. Sea como fuere, en ambos casos la fuerza argumentativa y la viabilidad política dependen básica aunque no de forma exclusiva de la solidez de los supuestos filosóficos explícitamente propuestos o implícitamente asumidos. Pero no sólo eso. De ello depende también la validez de las críticas de Kapferer (1988) y Maybury-Lewis (1991) a *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM). De hecho, si Malinowski tuviera razón con respecto al realismo externo y la verdad como correspondencia, el montaje de Taussig resultaría barroco y desprovisto de sustancia. Empero, del hecho hipotético de que no tuviera razón no se sigue que todo valga a nivel descriptivo, interpretativo o explicativo: aceptar, por ejemplo, que la base empírica está supeditada a los supuestos filosóficos no implica desecharla, por lo cual no hay que tomarse a la ligera la acusación de Nash (1989) de que la principal debilidad de las obras de Taussig es su base empírica endeble.

3.3. REALIDADES MÚLTIPLES

Aun cuando en *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM) se aborda tanto el problema de la realidad, que obliga a preguntarse por la ontología del mundo y los objetos que lo pueblan, como el de la verdad, que obliga a examinar la relación entre el texto y algún "más allá" del texto —la realidad, el mundo fenoménico, otros textos, etcétera—, me enfoco en este apartado exclusivamente en el primero, por lo que no me queda otra que invitar al lector a adoptar por ahora y hasta nuevo aviso una actitud agnóstica con respecto al segundo. Quizá los críticos que reseñaron el libro puedan ayudar a esbozar la ontología que se perfila detrás del montaje laberíntico. Algunos asumen de manera poco crítica una ontología realista de sentido común y la proyectan en Taussig, cuyos argumentos provocadores se evalúan como si la opacidad epistemológica no tuviera implicaciones a nivel ontológico. Desde esta perspectiva, su argumento resultaría "bastante ortodoxo" (Nugent, 1988: 401) y su mensaje "decididamente anticuado" (Kapferer, 1988: 87). Además, su "estilo barroco" (Reynoso, 1998b: 42) no sería más que la nueva ropa del emperador. Otros, en cambio, se enredan en las telarañas que tejen alrededor de una serie de palabras elocuentes que se vacían de cualquier sentido y que suelen aparecer en plural, entre comillas o en cursivas: construcción, deconstrucción, ficción, mundo, realidad, verdad, etcétera (véase, por ejemplo, Whitten, 1988: 741-742; Coronil, 1988: 1524). Aún más problemático es que varios oscilan entre ambas posiciones (véase, por ejemplo, Corin, 1989; Kapferer, 1988). Sin duda, Taussig se rio a socapa: se produjo una especie de metaopacidad epistemológica. No obstante, la reconstrucción de la ontología de alguien que prefiere dejar intactas las ambigüedades no necesita ser confusa. Veamos. La siguiente cita, que proviene de un libro que Taussig publicó 16 años después, constituye un punto de partida apropiado:

> Esta sensibilidad para el arte —y la política— de la confusión me impactó fuertemente a comienzos de los ochenta, cuando empecé a ver el mundo de maneras radicalmente fracturadas para las cuales mi formación no me había preparado. [...] Mi vida estaba en desorden. Me estaba divorciando de mi esposa. Mi madre acababa de morir. [...] Todo se estaba desmoronando. Mis amigos del

> [movimiento guerrillero] M-19 estaban escondiéndose, huyendo y siendo torturados. Preparando un libro acerca del *boom* del caucho en la alta Amazonia e intentando encontrar una manera de hablar sobre la curación alucinatoria de la brujería en esta misma región, visitaba a los chamanes en el Putumayo [...] También era un tiempo en el que la inestabilidad y la contradicción empezaban a ser valoradas —no desvaloradas— por algunos de nosotros que trabajábamos en las ciencias humanas que, hasta ese momento, se habían enfocado en dar sentido al mundo social como si se tratase de una máquina que responde a la alta y la baja presión, de la fontanería de una casa o de la trama de una novela decimonónica con su principio, medio y final. Pero esta versión de la realidad no era la realidad alucinatoria con la que nosotros nos estábamos enfrentando. [Me topé con] lo que al principio decidí llamar el mundo de las "realidades múltiples". Todavía tengo la carpeta de notas que guardé bajo ese encabezado, motivado tanto por las distintas interpretaciones de la realidad con las que me encontraba como por mi confianza disminuyente de poder interpretar esta realidad adecuadamente. [...] Todo ello empezó a formar parte de lo que en aquel entonces llamaba "realidades múltiples", un término gris, ciertamente, pero en lo que a mí respectaba preñado de fuerza, un término que conceptualiza la heterogeneidad como realidad, el mundo como un enorme rompecabezas con piezas que faltan y otras que nunca encajarán (LLL: 125-127).

Taussig no sólo hace alusión a las distintas interpretaciones de la realidad, sino también al "mundo de las realidades múltiples". Tomémoslo al pie de la letra, mas sin olvidar que la noción en cuestión no aparece en *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM). ¿A qué se refiere? Taussig rechaza, para empezar, que haya "un mundo divisible en hechos reales y representaciones de hechos reales, como si los medios de representación fueran un mero instrumento y no una fuente de experiencia" (SCWM: 35). En efecto, precisa, "la realidad se filtra por los poros de la descripción y continúa por medio de tal filtración aquello de lo que se supone que tales descripciones sólo tenían que tratarse" (SCWM: 133). Evidentemente, las tesis anteriores no se inscriben dentro del debate entre realistas científicos y antirrealistas científicos, quienes se centran en el estatus ontológico de los objetos postulados por los científicos en sus teorías (véase también Hacking, 1996: 39-40). Al contrario, remiten a la polémica entre realistas e idealistas. Las posiciones antitéticas de John Locke y George Berkeley circunscriben sus límites. Locke adopta, en términos kantianos, un "realismo trascendental": hay objetos real-

mente afuera; su existencia es independiente de cualquier proceso mental (véase Hacking, 1996: 118-121). Berkeley, en cambio, defiende una posición que Immanuel Kant denomina "idealismo empírico": no hay objetos realmente afuera; todo lo que existe es mental (véase Hacking, 1996: 118-121). ¿Dónde se encuentra Taussig? Las dos citas anteriores muestran sin rodeos que rechaza el realismo trascendental, que en lo sucesivo y por razones que quedarán expuestas se denominará "realismo externo". Como señalé anteriormente (apartado 2.3), se trata de uno de los supuestos básicos de nuestro sentido común y del *systema philosophiae* de Malinowski (véase también M. Young, 2004: 88-90).

Esto no implica que sea un idealista empírico: a continuación mostraré que Taussig adopta un realismo de raigambre kantiana que tiene cierta afinidad con el "realismo interno" de Hilary Putnam (1981). ¿De qué se trata? He aquí el giro copernicano de Kant, quien rechaza tanto el realismo trascendental de Locke como el idealismo empírico de Berkeley, pero defiende al mismo tiempo un "realismo empírico" y un "idealismo trascendental" (Hacking, 1996: 120-121; Pérez Soto, 2008: 25-32; véase también Copleston, 1994: 211-234). Según Kant, los objetos, que pertenecen a la esfera de lo fenoménico o al mundo de la experiencia, son "cosas-para-nosotros", ya que están constituidos dentro de nuestro esquema conceptual; podemos conocer los objetos así constituidos objetivamente —he aquí su realismo empírico—, mas no tenemos acceso a la esfera de lo nouménico, a las "cosas-en-sí" o, tal vez más adecuadamente, a "lo en-sí indeterminado" —he aquí su idealismo trascendental—. Émile Durkheim (1982: 8-17), por su parte, aduce en *Las formas elementales de la vida religiosa* que la teoría kantiana en torno a las condiciones *a priori* del conocimiento no es incorrecta sino incompleta, porque Kant pasó por alto el origen social de los esquemas conceptuales, lo cual impidió que se diera cuenta de que el esquema que estaba describiendo no era más que uno entre muchos (véase también Gellner, 2005: 57-85). Así se abre la puerta a un pluralismo ontológico: a los distintos esquemas conceptuales que se interiorizan por medio de procesos de socialización les corresponden mundos de la experiencia distintos, poblados de objetos disímiles. Putnam (1981) retoma esta idea. Rechaza el "realismo metafísico", que define como sigue: "El mundo consiste en una totalidad fija

de objetos que son independientes de la mente. Hay exactamente una descripción verdadera y completa de 'cómo es el mundo'. La verdad supone alguna forma de correspondencia entre palabras o signos de pensamiento y cosas externas y conjuntos de cosas" (Putnam, 1981: 49). Defiende, en cambio, una perspectiva filosófica que él llama "realismo interno" y cuyos supuestos son los siguientes: "Sólo tiene sentido formular la pregunta ¿de qué objetos consiste el mundo? dentro de una teoría o una descripción. [...] hay más que una teoría o descripción 'verdadera' del mundo. [...] la 'verdad' supone alguna forma de aceptabilidad racional (idealizada)" (Putnam, 1981: 49). Uno de los inconvenientes de las definiciones anteriores se deriva de la conjunción de una noción de realidad y una noción de verdad bajo una sola etiqueta. Como apunta Antonio Diéguez (1998: 75-76), las tesis ontológicas de un realista externo o de un realista interno no implican, respectivamente, una noción de verdad como correspondencia o una noción de verdad como aceptabilidad racional idealizada (véase también Pérez Ransanz, 1999: 209, 226-230). Dejemos, pues, el problema de la verdad para otra ocasión (apartado 5.2) y enfoquémonos en las tesis ontológicas del realismo interno. Para empezar, "los objetos no existen independientemente de los esquemas conceptuales. Nosotros recortamos el mundo en objetos cuando introducimos algún esquema conceptual" (Putnam, 1981: 52). Lo que se encuentra en tela de juicio es la idea de un "mundo prefabricado" poblado de "objetos autoidentificantes" (Putnam, 1981: 53-54). Asimismo, se abre la posibilidad de pensar en un pluralismo ontológico. Durkheim inclinaría la cabeza en un gesto aprobatorio. Pero ¿acaso no se trata de un idealismo empírico como el de Berkeley? Todo lo contrario, responde Putnam: del hecho de que los objetos no son independientes de la mente no se sigue que sean meras construcciones mentales. En efecto, agrega, "los objetos son tanto construidos como descubiertos, son tanto producto de nuestra invención conceptual como del factor 'objetivo' de la experiencia, que es independiente de nuestra voluntad" (Putnam, 1981: 54). Parafraseando a León Olivé (1999: 121), la realidad se deja cortar de muy diversas maneras, pero no de cualquier forma. De allí el lema del realismo interno: "La mente y el mundo construyen conjuntamente la mente y el mundo" (Putnam, 1981: xi).

Tres ejemplos revelan el alcance de los supuestos ontológicos del realismo interno. Una de las tesis centrales de *The Structure of Scientific Revolutions* de Thomas Kuhn (1974) es la tesis acerca del cambio de los mundos: "Aunque el mundo no cambia con un cambio de paradigma, el científico trabaja después en un mundo diferente" (Kuhn, 1974: 121). Ana Rosa Pérez Ransanz (1999: 222-226) rechaza la hipótesis de Ian Hacking (1996: 133-135; 2001: 163-166) de que Kuhn sea un nominalista trascendental y argumenta convincentemente que el filósofo historicista adopta los supuestos ontológicos del realismo interno sin comprometerse con la noción de verdad de Putnam. El razonamiento es el siguiente: un cambio de paradigma conlleva un cambio de sistema taxonómico que, a su vez, implica un cambio de mundo de la experiencia, porque las categorías taxonómicas son constitutivas de los objetos que lo pueblan; empero, no se puede forzar la naturaleza a entrar en un conjunto arbitrario de cajas conceptuales, porque el mundo experiencialmente dado —el mundo que no cambia cuando cambian los paradigmas— no es para nada respetuoso de los deseos de un observador. El segundo ejemplo concierne el compromiso de Paul Feyerabend (1981: xi) con un "realismo pluralista", uno de los temas menos trabajados por sus críticos. En su análisis de las implicaciones ontológicas de la tesis de la inconmensurabilidad en la obra de Feyerabend, Rodolfo Suárez (2008: 64-83) no hace referencia al realismo interno, pero apunta que su defensa de la existencia de una diversidad ontológica no conduce a un idealismo extremo, porque presume adicionalmente que en el mundo hay una especie de resistencia, que sin embargo es mucho más débil de lo que muchos suponen. La tercera pista es la menos explorada: Rudi Visker (1999: 102) sugiere que el proyecto de Michel Foucault constituye una variante continental del realismo interno. Desde esta perspectiva, las partes más enigmáticas de *La arqueología del saber*, por ejemplo, que tratan de la formación de los objetos en el seno de una determinada formación discursiva, adquirirían una inesperada claridad: "No es fácil decir algo nuevo; no basta con abrir los ojos, con prestar atención o con adquirir conciencia, [porque] el objeto [...] no preexiste a sí mismo" (Foucault, 1996: 73; traducción de Aurelio Garzón). También se arrojaría una luz distinta sobre la muy citada pero a menudo malentendida

tesis acerca del fin del hombre que Foucault plasmó, llevado por el entusiasmo que en la década de 1960 rodeó al psicoanálisis lacaniano y al estructuralismo lévi-straussiano, en la última página de *Las palabras y las cosas*: "El hombre es una invención reciente. [...] fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. [...] Si estas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, [...] el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena" (Foucault, 2001: 375; traducción de Elsa Frost). Interpretar estas palabras como si nada más estuviese hablando del concepto de hombre y no del hombre como objeto, adjudicándole una especie de realismo externo, desvirtuaría sin duda su pensamiento. Por otra parte, el fin del hombre, un acontecimiento que, como ilustran los tristes destinos de Jacques Lacan y Claude Lévi-Strauss, finalmente no se concretizó, probablemente hubiera marcado el paso de la *episteme* moderna a otra, lo cual pone al descubierto la posición de Foucault en el debate sobre la modernidad (apartado 1.4). Un último apunte: en el segundo volumen de su *Historia de la sexualidad*, Foucault (2005: 7-10) redefine su proyecto filosófico retrospectivamente en términos del concepto de "experiencia" y los ejes que la constituyen. Obviamente, se trata de una de las preocupaciones centrales de Kant y de Putnam.

Volvamos a Taussig y la "realidad alucinatoria" del Putumayo que describe en *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM). A mi juicio, son necesarios por lo menos seis pasos para reconstruir su realismo. En primer lugar, Taussig niega categóricamente que "los medios de representación [sean] un mero instrumento y no una fuente de experiencia" (SCWM: 35) y defiende que "el lenguaje y el estilo son constitutivos de la realidad" (RJC: 595). Tomando en consideración que también Putnam (1981: 49-74), Hacking (1996: 115-135), Pérez Ransanz (1999: 208-230) y otros utilizan los términos de lenguaje, mente, esquema conceptual, marco conceptual, sistema de clasificación, sistema de descripción, sistema de pensamiento y sistema de representaciones con relativa indistinción, he aquí uno de los supuestos ontológicos del realismo interno. Al representar la realidad, agrega Taussig, ésta se transforma (SCWM: 134). Un ejemplo sencillo: en su intento de erradicar los "recuerdos" en torno a la naturaleza diabólica de los indígenas, la Iglesia

coadyuvó a que el mito se convirtiera en la realidad (SCWM: 143, 377). En segundo lugar, a diferencia de los mundos de la experiencia que Putnam conceptualiza, la realidad del Putumayo es una "realidad constantemente inconstante" (SCWM: 197). El lenguaje, que se encuentra en permanente cambio, es constitutivo de la realidad, que por consiguiente también se modifica continuamente. Pero no sólo eso: hay más que un lenguaje. De allí la opacidad epistemológica y ontológica. De hecho, después del giro copernicano de Kant hablar de opacidad epistemológica implica automáticamente hablar de opacidad al nivel de los objetos o las "cosas-para-nosotros", que se encuentran en la esfera de lo fenoménico. En el trasfondo la noción de "realidades múltiples" empieza a adquirir sustancia. Ahora bien, vivir en una realidad ontológicamente heterogénea —el mundo de las realidades múltiples— no constituye un problema en sí: los individuos no sólo son capaces de sostener simultáneamente perspectivas contradictorias, sino también de alternar rápidamente entre el escepticismo y la credulidad (SCWM: 85). No obstante, el caso del Putumayo de comienzos del siglo XX revela el poder de la opacidad epistemológica: se trató de un suelo muy fértil para el establecimiento de una cultura del terror que dominó tanto a los blancos como a los indígenas (SCWM: 85). La sombra de Durkheim vuelve a perfilarse: la reproducción de esta cultura del terror, que Taussig también describe como una forma de vida y un modo de producción, dependía en gran parte de la realización de "rituales" cotidianos como el mutilar, el desmembrar y el quemar vivo de indígenas o —aún más importante— el contar cuentos (SCWM: 100, 107). En tercer lugar, no se trata de un idealismo empírico como el de Berkeley. Los lenguajes son constitutivos de la realidad, pero ésta no se deja modelar como sea. Taussig no utiliza los términos que otros aducen para intentar escapar del idealismo —resistencia, restricciones, constreñimientos, etcétera—, pero múltiples ejemplos ponen al descubierto la relación problemática entre las representaciones —la opacidad epistemológica— y la realidad alucinatoria —la opacidad ontológica—. Entre el salvajismo que los colonos proyectan en los indígenas y el salvajismo real de los colonos mismos hay, para empezar, una correspondencia más que extraña (SCWM: 134). Por otra parte, no todo es proyectado en los indígenas por los colonos: a diferencia de

su poder curativo, su tierra y su fuerza de trabajo no son creaciones coloniales (SCWM: 168). Y aun cuando este poder sea una creación colonial inconsciente, "aquello" que llamamos magia existía sin duda antes de la Conquista (SCWM: 445, 465). Obviamente, he aquí otro de los supuestos ontológicos del realismo interno. En cuarto lugar, a diferencia de la experiencia construida desde el sujeto trascendental de Kant o desde los distintos sujetos colectivos de Putnam, en el Putumayo se trata de "experiencias localmente construidas" por medio del arte de contar cuentos (SCWM: 134, 463). La noción de "realidades múltiples" adquiere desde esta perspectiva otro sentido: no sólo se refiere a la realidad ontológicamente heterogénea en sí, sino también a la multiplicidad de experiencias construidas en contextos específicos de opacidad epistemológica. Simplificando, Taussig distingue dos tipos de experiencia localmente construida. El primero está íntimamente relacionado con la "narratividad colonizadora", que intenta separar la verdad de la distorsión, la realidad de la ilusión, el hecho del mito (SCWM: 75, 343). Otros términos coinciden parcialmente con el término anterior: "naturalismo" (SCWM: 10), "realismo" a secas (SCWM: 10), "realismo social" (SCWM: 17), etcétera. Tienen en común que dependen de la "magia del estilo" para crear una "ficción objetivista" que pretende establecer una realidad única, ordenada y monocroma (SCWM: 37, 85). Parafraseando y completando a Benjamin, Taussig aclara que "la historia que muestra las cosas 'como realmente ocurrieron' [...] fue el narcótico más fuerte de nuestro siglo. Y por supuesto lo sigue siendo" (SCWM: xiv). Pero hay algo más preocupante: su utilidad política. En el caso del *boom* del caucho, por ejemplo, el intento de encontrar la verdad no sólo resultó una tarea sisifesca, sino también fertilizó el suelo del que brotaba el terror (SCWM: 75, 121). Esto pondría al descubierto la naturaleza nada inocente de epistemologías generales como las de Olivé (1999: 142-146; 2000: 176-179; 2007: 146-156) que aparte de recuperar las tesis ontológicas del realismo interno intentan proporcionar criterios para distinguir entre objetos reales y objetos postulados que no son reales, pero que pueden producir efectos reales en una comunidad. El segundo tipo de experiencia localmente construida está directamente vinculado con el modo narrativo de los indígenas del Putumayo, que tiene mucha afinidad con la teoría de la

historia de Benjamin y el teatro épico de Brecht (SCWM: 133-135; véase también EMT: 57). Las ambigüedades y las contradicciones se mantienen intactas, lo cual tal vez permite transmitir y transformar la realidad alucinatoria del terror sin reforzarla (SCWM: 10, 133). El modelo son las noches yageceras, que constituyen momentos privilegiados en el proceso de deshacer y rehacer la realidad (SCWM: 460). He aquí la última de dos veces en que Taussig se refiere a Kant:

> Mientras que las impresiones sensoriales son demasiado concretas, los *aprioris* son demasiado abstractos para el proceso por medio del que se construye el conocimiento. Se requiere de un dispositivo intermediario que los articula —el esquematismo— para poder funcionar conjuntamente y este articulador, dice Kant, depende en muchos sentidos de imágenes. [...] Me parece que la relación dialógica que se establece entre el curandero y el paciente en las noches yageceras constituye algo similar al esquematismo, que la polifonía que surge en estas ocasiones constituye un esquematismo en vivo (SCWM: 462-463).

Tanto la narratividad colonizadora como la narratividad indígena son constitutivas de la realidad, pero mientras que la primera intenta imponer un orden y, al hacerlo, refuerza una especie de meta-*statu quo*, la segunda mina la búsqueda de orden y abre la puerta para cambiar de raíz la realidad constantemente inconstante que causó tanta devastación en el Putumayo. Según Hacking (1996: 134-135), ni Kant ni Putnam dan razones para suponer que haya alguna manera de salir de nuestro esquema conceptual; Kuhn, en cambio, describe en detalle algunas de las alteraciones profundas que han tenido lugar y es, por lo tanto, más revolucionario. Comoquiera que sea, en comparación con Taussig, Kuhn es bastante conservador. En quinto lugar, lo anterior tiene implicaciones para el debate sobre el Otro. Taussig no conceptualiza la realidad como una multiplicidad de mundos de la experiencia con fronteras bien delimitadas —nuestro mundo, el mundo del Otro, etcétera—, sino como una multiplicidad de mundos de la experiencia localmente construidos que están en constante cambio. Pero de allí no se sigue que conceptualizar la realidad como una multiplicidad de mundos homogéneos y separados carezca de sentido: una forma de conceptualizar la realidad que pretende eliminar la opacidad ontológica no resultaría del todo incompatible

con la narratividad colonizadora, cuya utilidad política ya quedó expuesta. Por otra parte, no se puede negar que la alteridad colonialmente construida ocupa un lugar preponderante en los procesos por medio de los que la experiencia es localmente constituida (SCWM: 327, 330, 463); de hecho, se trata de un tema que Taussig aborda en extenso en *Mimesis and Alterity* (MA), un libro que se discutirá posteriormente (apartado 4.1). En sexto lugar, hay que hacer una aclaración. A diferencia de las ontologías generales de filósofos como Kant, Putnam y Kuhn, la ontología de Taussig que se reconstruyó aquí es una ontología específica —una especie de "ontología localmente construida"— que surgió a partir de un estudio etnográfico concreto y que no es generalizable *a priori*. No se trata de un filósofo, que intenta dar respuestas generales a preguntas que giran en torno a ideas abstractas —"racionalidad", "determinismo", "realidad", etcétera—, sino de un científico practicante, que al enfrentarse a dificultades concretas recurre a herramientas filosóficas que se reevalúan en cada caso (véase también Feyerabend, 1981: 4). Desde esta perspectiva, Taussig se parece más a un construccionista que centra su atención en disposiciones locales que a un filósofo de la ciencia. En efecto, el construccionismo —un término que otros sustituyen por el de "constructivismo" (véase, por ejemplo, Diéguez, 1998; Olivé, 1999) y al que suele añadirse el adjetivo "social"— constituye un último tema que se debe abordar en este apartado.

Del hecho de que el concepto de "construcción social" se convirtió en un término *odd-job*, un término que se usa para todo, no se sigue que no tenga ninguna utilidad analítica. Para empezar, la cuestión es de suma relevancia para los exégetas y los críticos de Taussig, porque las acusaciones más fuertes contra él remiten directamente a ésta: Witold Jacorzynski (2004: 98-99), por ejemplo, aduce que Taussig reforzó el "construccionismo radical" de Stephen Tyler (1986). ¿A qué se refiere? Según él, se trata de "un tipo de antirrealismo epistemológico: los textos etnográficos no tienen ningún referente, [...] no describen nada. [...] Los Otros [...] resultan [...] ficciones, sombras, inventos legitimados por la licencia poética, para no decir *a tale told by an idiot*, un cuento del idiota shakespeareano" (Jacorzynski, 2004: 96-97). Examinemos esta acusación de cerca. Antes que nada es necesario preguntarse si la polémica en

torno al construccionismo se inscribe dentro del debate entre realistas científicos y antirrealistas científicos o dentro del debate entre realistas e idealistas. Aunque autores como Antonio Diéguez (1998) y León Olivé (2000) abordan la polémica desde las "guerras de la ciencia" y se enfocan en la construcción de los objetos científicos no observables —electrones, por ejemplo—, no hay nada que *a priori* impida examinar la construcción de los objetos cotidianos observables que pueblan los mundos de la experiencia —sillas, por ejemplo—. Kant, quien se define a sí mismo como un realista empírico y un idealista trascendental, podría considerarse un "construccionista general", porque defiende que todos los objetos son construidos, pero no sería un construccionista general radical como Berkeley, porque rechaza que éstos sean invenciones libres de la mente. Siguiendo este razonamiento, Taussig no sería un construccionista radical, como argumenta Jacorzynski (2004: 98-99), sino un construccionista general moderado como Kant. Pero hay por lo menos dos diferencias importantes entre él y Kant. Las líneas claras que este último traza entre "objetos cotidianos observables" —sillas, por ejemplo—, "objetos científicos no observables" —electrones, por ejemplo— y "seudo-objetos no científicos no observables" —los dioses de Homero de W. V. O. Quine (1962: 79) o las divinidades antropomórficas de Paul Feyerabend (1990: 156), por ejemplo— desaparecen en el charco de la opacidad ontológica de Taussig. Asimismo, mientras que los objetos de Kant se construyen de manera uniforme desde el sujeto trascendental, las "experiencias localmente construidas" de Taussig revelan que no todos los objetos se construyen de la misma forma. De hecho, para evitar polémicas innecesarias tal vez sería más prudente dejar de hablar de construccionismo general —aun cuando tiene sentido hablar de un construccionismo general kantiano, por ejemplo, vale la pena preguntarse si al hacerlo no se genera más confusión— y reservar el término de *construccionismo* para referirse a aquellos casos en que se examina de cerca la construcción social de X (véase también Hacking, 2001: 25-26, 52-53). Se ganaría en claridad: uno de los temas centrales del libro de Taussig, detrás del que se trasluce un realismo de raigambre kantiana que tiene cierta afinidad con el realismo interno de Putnam, es la "creación del indio" (SCWM: xiii). Aunque el concepto de construcción social no aparece ni una sola

vez en el texto, queda claro que Taussig se refiere a la construcción social de X y que X es el "indio". ¿De qué se trata? Por lo general, aclara Ian Hacking,

> cuando las personas hablan de la construcción social de X, están pensando en distintos ítems que interactúan entre sí, todos ellos designados por X. [...] Si alguien habla de la construcción social del genio o de la anorexia, está probablemente hablando de la idea, los individuos que caen bajo la idea, la interacción entre la idea y las personas, y la multiplicidad de prácticas sociales e instituciones que estas interacciones implican (Hacking, 2001: 67-68; traducción de Jesús Sánchez).

Además, no se trata tanto de examinar cómo se construye cualquiera de estos tipos de entidades —ideas, lenguajes, objetos, cuerpos, prácticas e instituciones—, sino cómo las distintas construcciones se entrelazan e interactúan (Hacking, 2001: 59). Tomando en cuenta que Taussig solamente asentiría a condición de conceptualizar todas estas entidades desde la ontología específica que se intentó reconstruir aquí —el lenguaje es constitutivo de la realidad, el objeto no se preexiste a sí mismo, etcétera—, la "creación del indio" que esbocé anteriormente (apartado 3.1) adquiere más sustancia. En efecto, el caso del Putumayo, que se desarrolló en un contexto institucional complejo relacionado, entre otras, con la explotación del caucho, la construcción del Estado-nación colombiano y la mercantilización de la magia, pone al descubierto que el conjunto de relatos contradictorios en torno a la selva y sus habitantes que los blancos pusieron en circulación en contextos locales, al que Taussig también se refiere como la gran "mitología colonial paranoica" (SCWM: 104), se encuentra en la base de una especie de metaopacidad ontológica que gira alrededor del "indio" y sus dos principales características: su salvajismo y su poder curativo. Las prácticas de todos los individuos que vivían en y transitaban entre los distintos mundos de la experiencia se modificaron inevitablemente. Dos ejemplos: cuando los colonos desataron el terror en respuesta a sus propias fabulaciones, parte de esta mitología se inscribió en el cuerpo de los habitantes de la selva (SCWM: 27); a su vez, al acudir a los chamanes del Putumayo en busca de salvación, reificaron otra parte de la mitología en torno al "indio" y

se sujetaron a su poder (SCWM: 163). Sea como fuere, la perplejidad no deja de aumentar: no es de extrañar que indígenas como Santiago Mutumbajoy se devanen los sesos en torno al sentido y el poder de la "magia" que la colonización lanzó entre ellos.

A mi juicio, la fuerza del argumento de Taussig, quien, al igual que otros etnógrafos experimentales, explora el triángulo formado por las estrategias retóricas, los supuestos filosóficos y las implicaciones éticas y políticas, que esbocé anteriormente (apartado 2.3), depende en gran parte de la solidez de la ontología implícitamente explorada que reconstruí en este apartado. Como ya señalé, si Malinowski tuviera razón con respecto al realismo externo, el montaje de Taussig resultaría barroco y desprovisto de sustancia; sin embargo, desde la perspectiva del realismo de raigambre kantiana que le adjudiqué, su etnografía adquiere una fuerza y una claridad inesperadas. En este contexto, cabe poner en perspectiva los comentarios recientes de Morten Pedersen (2011: 210-214), quien al oponer el "relativismo epistemológico" de Taussig al "relativismo natural" de Eduardo Viveiros pasa por alto que la opacidad epistemológica tiene implicaciones a nivel ontológico, lo cual no sólo le impide percibir la principal contribución de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM) al debate sobre el Otro, sino también le lleva a sobreestimar la originalidad del llamado "giro ontológico" que él mismo representa. Sea como fuere, quedó pendiente una cuestión espinosa: al enfocarme exclusivamente en el problema de la realidad, dejé de lado el problema de la verdad, que obliga a examinar la relación entre el texto y algún "más allá" del texto —la realidad, otros textos, etcétera—. Pero, tomando en cuenta que de un argumento con premisas contradictorias se sigue cualquier conclusión, ¿qué relación podría establecerse entre el texto —y la ontología— de un autor que prefiere dejar intactas las contradicciones y algún "más allá" del texto? El camino a la respuesta me llevará del debate en torno a la verdad (apartado 5.2) al debate en torno al "más allá" del lenguaje (apartado 7.1) y culminará con la elucidación del enigmático concepto benjaminiano de "imagen dialéctica" (apartado 7.5), que también permitirá iluminar otro asunto que quedó subexpuesto no sólo en las reseñas —la de James Hevia (1992) es una de las pocas excepciones—, sino también en los párrafos anteriores: la intención redentora de Taussig.

3.4. 1992: ALGUNOS CUENTOS MÁS

The Nervous System (NS), publicado en 1992, concluye la época en que el autor de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM) adquirió una reputación como miembro de lo que Carlos Reynoso (1998b: 41) propuso llamar la "extrema (pos)vanguardia". La compilación, en la que se reúnen nueve ensayos escritos entre finales de 1970 y 1990, está organizada en torno a un concepto que es afín al "desorden ordenado" de Bertolt Brecht y el "estado de emergencia" de Walter Benjamin: el "Sistema Nervioso". Diecinueve años después lo reevaluó:

> Atribuía agencia al SN [Sistema Nervioso]. Lo entendía como si tuviera una voluntad y una mente propias. En el momento en que uno se percataba de que la indeterminación era la regla del juego, el maldito sistema, el SN, reaccionaba de inmediato y proclamaba que reinaba el orden. Y en el momento en que uno empezaba a dirigirse en la dirección opuesta —ajá, ahora lo entiendo: orden, estructura, jerarquía y todos esos finos conceptos, eso es lo que hay que buscar—, volvía a su posición anterior, dejándole con la boca abierta. Es como si el SN fuera capaz de detectar los movimientos de uno antes de que los realice y de actuar en consecuencia. El punto es, entonces, ingeniarse una técnica —¿o se trata de un arte?— para aprehender semejante realidad demoníaca que se retuerce y se voltea anticipadamente en respuesta a los intentos de uno de captarla antes de ser captado por ella (SST: 150-151).

Los montajes, en los que al lado de los sospechosos usuales —Brecht y Benjamin— también aparecen otros personajes —Friedrich Nietzsche, Georg Lukács, Georges Bataille, Jean Genet y Philip Abrams—, son respuestas al desorden ordenado del Sistema Nervioso. Lo que les une es la aversión por la racionalidad cartesiana, que pretende establecer nexos causales entre unidades elementales (NS: 4, 6). Pero no sólo eso: el énfasis se traslada del objeto al modo de representación (NS: 6, 10). De hecho, lo que requiere explicarse no es el objeto, sino la propia exigencia de generar una explicación retóricamente aséptica (NS: 7). Sin pretensión de ser exhaustivo, me limito a esbozar algunos fragmentos de los ensayos para iluminar algunas de sus obsesiones pasadas y futuras: la reificación capitalista, el poder redentor de la "imagen dialéctica", el fetichismo del Estado y la magia de la mimesis.

Sin duda, "Reification and the Consciousness of the Patient" (NS: 83-109), publicado originalmente en 1980, es el ensayo más ortodoxo. Siguiendo muy de cerca al filósofo y sociólogo marxista Georg Lukács, Taussig argumenta que las enfermedades y las formas de tratarlas no son sólo hechos biológicos, sino también hechos sociales; sin embargo, al ser presentadas por la mayoría de los médicos alópatas como objetos supuestamente autoidentificantes que son independientes del sujeto, adquieren una objetividad fantasmal que refuerza la epistemología y la ontología que subyacen al capitalismo y desalienta cualquier rebelión en contra de los hechos (NS: 83, 86-87, 89). Un breve estudio de caso sobre una mujer hospitalizada complementa el argumento y pone al descubierto que la desreificación no sólo permitiría revelar las condiciones estructurales de opresión, sino también recuperar la intersubjetividad como fuente de curación (NS: 89, 93, 100-101). En suma, concluye Taussig, lo que está en juego no es la construcción cultural de la realidad clínica, sino de la reproducción clínica de una realidad reificada (NS: 109).

El eje de "Violence and Resistance in the Americas: The Legacy of Conquest" (NS: 37-52), presentado como conferencia inaugural del *Smithsonian Columbus Quincentenary Conference* de 1989, es el viaje que Taussig hizo con Santiago Mutumbajoy, el chamán indígena del Putumayo que se convirtió en su mentor, a Perú. Al arribar al conocido sitio arqueológico de Machu Picchu, éste no sólo le comentó que ya lo había visto en una de sus noches yageceras, sino también que fue construido por los españoles (NS: 40). Es decir, según él, se trataba de un monumento al racismo; sin embargo, no lo rechazaba sin más: su imagen funcionaba como una imagen curativa (NS: 42). En oposición a todos aquellos dispuestos a seguir al historiador pero no al chamán, Taussig sostiene que esta visión bastante peculiar en torno a Machu Picchu constituye una forma de historiografía (NS: 46). ¿Qué nos enseña? Se trata de un montaje —una yuxtaposición de elementos disímiles— que desarticula los fundamentos de nuestro ordenar sin ofrecer fundamento alterno alguno (NS: 45, 47). Y luego, ¿qué es lo que nos queda? ¿Literalmente dar voz al Otro? Taussig contesta: "¿Acaso los subalternos pueden hablar? ¿Acaso podemos hablar o, aún más problemático, llorar por los subalternos? ¿O debería nuestra tarea apuntar en otra dirección?"

(NS: 44). Evidentemente, su propio intento de presentar la voz de Santiago Mutumbajoy como la "voz verdadera del indio" fracasó, porque ésta no sólo socavó el discurso hegemónico, sino la posibilidad misma de elaborar un discurso o un contradiscurso (NS: 47). Pero ¿por qué insistió en recuperarla? Refiriéndose a los oprimidos en general, responde:

> Al invocar su presencia, no traté de hablar por ellos, signifique lo que signifique. [...] Traté de permitir que sus voces generaran, en el contexto en que las escuchamos, imágenes contradictorias, que llamaré imágenes dialécticas, [...] y nos confrontaran, de esta forma, con la oportunidad, si no es con la necesidad, de iniciar el largamente demorado descubrimiento de América en vez de [seguir con] su invención (NS: 52).

Como quedará expuesto posteriormente (apartado 7.1), no se trata de recuperar la voz del Otro para proyectarla en una pantalla interpretativa, sino de destruir la pantalla sirviéndose de la "imagen dialéctica" que esta u otra voz posiblemente contribuya a hacer aparecer.

A partir de la tesis del sociólogo británico Philip Abrams (1988: 82) de que "el Estado no es la realidad que se encuentra detrás de la máscara de la práctica política [sino] la máscara que impide que veamos la práctica política tal como es" y tratando de replicar el doble gesto ético-político del ladrón, prostituto y vagabundo Jean Genet —como apunta el autor de *The Nervous System* (NS), con un guiño a Jean-Paul Sartre, el autor de *San Genet, comediante y mártir*, Genet "no sólo desfetichiza; reencanta. Así es como se convirtió en un santo" (NS: 140)—, Taussig aborda en "Maleficium: State Fetishism" (NS: 111-140), que no fue publicado anteriormente, un tema que será tratado con más detalle en *The Magic of the State* (MS1) y *Defacement* (DF): el fetichismo del Estado. Al mismo tiempo, su proyecto adquiere contornos más definidos. En algún lugar del pequeño montaje de 30 páginas aparece el nombre de Georges Bataille, quien es denunciado por algunos como el padre del "posmodernismo inmoral" del último tercio del siglo XX (véase, por ejemplo, Preparata, 2008: 169-171). La apreciación que Taussig hace de él es muy distinta:

> Su intento de examinar el lugar de lo sagrado en el Estado moderno me parece una tarea acertada que, a mi juicio, forma parte de un proyecto algo mayor, que

> aún tiene que elaborarse, a saber, el de reyuxtaponer los términos elaborados por la ciencia colonial, reciclando y transformando de esta forma la antropología desarrollada en Europa y América del Norte por medio del estudio de los pueblos colonizados, para aplicarlos en y sobre las sociedades en que se originaron, donde los términos y las prácticas impuestos sobre y extraídos de las colonias, como *fetiche*, *hechicería* (*maleficio*) y *tabú*, son redimidos y recobran vida con fuerza renovada (NS: 117; cursivas en el original).

Respecto al fetichismo del Estado, Taussig arguye que el Estado es un Sistema Nervioso cuya nerviosidad depende de la conjunción de la Razón —según G. W. F. Hegel, el Estado es la encarnación de la Razón, lo cual remite a lo sagrado "puro" de Durkheim— y la violencia —según Max Weber, el Estado detenta el monopolio del uso legítimo de la violencia, lo cual remite a lo sagrado "impuro" de Durkheim— (NS: 115-116). Pero ¿cómo se origina el fetiche? En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim (1982) teoriza sobre la fetichización del tótem y sociologiza el esquematismo de Kant: según él, la interacción entre la materia y el pensamiento colectivo está en la base de que la primera adquiere un carácter animado (NS: 121, 126). En efecto, no es de sorprender que el lector atento detecta una tensión extraña al interior de la sociología más firmemente ubicada dentro de la tradición positivista: la reificación de la sociedad como un "hecho social" que hay que tratar como una cosa, implícita en *Las reglas del método sociológico* (Durkheim, 2006), desemboca en su deificación (NS: 119, 121-122, 127). Pero ¿de dónde proviene el poder del fetiche? Con base en los escritos de Lucas Bridges acerca de los ritos iniciáticos de los selk'nam de Tierra del Fuego, donde el novicio es engañado —el espíritu con el tuvo que luchar en la Choza Grande resultó ser uno de los propios iniciados— y luego obligado a no revelar el secreto, Taussig sugiere que el poder del centro no se deriva del centro, que es vacío, sino de las fantasías que se generan en la periferia acerca del centro (NS: 131-132). En suma, se trata de "proteger una epistemología grandiosa, que impulsa a filósofos, científicos [naturales], científicos sociales y policías: la epistemología que opone la apariencia a la realidad y que supone que la apariencia disimula una verdad oculta, aunque no la verdad de que no hay tal" (NS: 133).

En "Homesickness & Dada" (NS: 149-182), publicado originalmente en 1989, Taussig pone en la mesa un problema que explorará con detenimiento en *Mimesis and Alterity* (MA): el poder de la mimesis. A diferencia de Mircea Eliade y Victor Turner, quienes en sus respectivos escritos sobre el vuelo chamánico y el proceso ritual reproducen la estructura del teatro dramático —principio, desarrollo lineal y final catártico—, el autor de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM) se topó en el Putumayo con el "desorden ordenado" de las noches yageceras, en las que las técnicas de distanciamiento impiden tanto el despliegue de un orden narrativo como la identificación con personajes con roles fijos (NS: 150-151, 159-160). Mas ¿de dónde se deriva el poder de estos órdenes imaginados potencialmente fascistas? Releyendo "L'efficacité symbolique" de Claude Lévi-Strauss (1949), que se centra en el canto que un chamán cuna le dirige a una mujer en trabajo de parto, responde. Según Lévi-Strauss, el canto ofrece a la mujer una estructura que transforma su condición en una condición significativa, lo que aliviana el dolor fisiológico (NS: 167). Taussig replica que esta interpretación es una especie de doble mimético —una copia que adquiere fuerza por ser, al mismo tiempo, una copia fiel e infiel— del canto cuna, que está plagado de contradicciones y que se resiste a ser interpretado unívocamente (NS: 171). De hecho, según él, la mimesis, cuya lógica remite directamente a la del Sistema Nervioso, se encuentra en la base del mundo, sus infortunios y sus curaciones —en otras palabras, también y sobre todo en la de la magia y el chamanismo— (NS: 170, 174). En este caso, lo que adquiere eficacia al copiar miméticamente la magia cuna no es la estructura —la mujer probablemente ni entendió el canto, porque éste debe cantarse a los espíritus y no en el cuna coloquial—, sino uno de los sistemas de poder realmente fuertes: la "metafísica del orden" que subyace, entre otros, al estructuralismo (NS: 177-178).

3.5. ADENDA

Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing (SCWM) es un montaje literario de más de 500 páginas dividido en dos

partes. La primera se centra en el terror que se desató durante el *boom* del caucho de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX en el departamento del Putumayo, Colombia. Partiendo del hecho de que, en este caso específico, los intentos de establecer la verdad no hicieron más que intensificar y profundizar la "opacidad epistemológica" (*epistemic murk*), que constituyó un suelo extremadamente fértil para el establecimiento de una cultura del terror sin la cual el *boom* del caucho no habría sido lo que fue, Taussig rehúye la tentación de separar los hechos de los mitos y presenta un caleidoscopio deslumbrante de fragmentos de relatos contradictorios. La segunda parte de la etnografía, que se enfoca en la curación chamánica, es aún más desconcertante: descripciones etnográficas, reflexiones filosóficas y reconstrucciones etnohistóricas se suceden a un ritmo vertiginoso. Se trasluce un aspecto muy fascinante del racismo: los no indígenas no sólo les atribuyen una naturaleza infrahumana a los indígenas, sino también un poder curativo. Los chamanes yageceros del Putumayo adoptan el papel protagónico. ¿Cómo cura el yagé? Se generan "pintas" o imágenes mentales en las cuales se yuxtaponen fragmentos pictóricos disímiles que emanan de una historia que presupone la alteridad colonialmente construida, imágenes que en lugar de imponer un orden cuestionan las bases del ordenar. Retrospectivamente, esto hace entendible por qué el libro fue escrito en forma de montaje: no sólo se trataba de escribir sobre el terror sin nutrir el suelo del que brotaba, sino también de replicar el gesto de Santiago Mutumbajoy, el chamán que se convirtió en su mentor, y redimir a sus lectores de una civilización que no sólo atormenta a los conquistados, sino también a los conquistadores.

Según el autor de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM), no sólo hay coincidencias notables entre las noches yageceras y la "imagen dialéctica" de Walter Benjamin, un concepto enigmático al que volveré en otra ocasión (apartado 7.1), sino también entre éstas y el "teatro épico" del dramaturgo alemán Bertolt Brecht. Como apunta Frederic Ewen (1967: 199-207), el teatro épico es inseparable de la *Weltanschauung* marxista de Brecht y obliga a usar los distintos elementos teatrales —los actores, la forma y el contenido de la obra, el escenario y la música, entre otros— para transformar al espectador en un espectador activo y

productivo. Desde esta perspectiva, se opone punto por punto al llamado "teatro dramático", que sustituye al mundo contradictorio de afuera por un mundo armónico y que está destinado a ser consumido por un espectador pasivo que se identifica con el héroe trágico y que, en las palabras de Brecht, suele razonar de la siguiente forma:

> Sí, me he sentido así. Yo soy así. Eso es natural. Eso siempre seguirá siendo así. El sufrimiento de este hombre me afecta profundamente, ya que no hay salida para él. Eso es el gran arte: todo es autoevidente. Lloro junto con el que llora y me río junto con el que se ríe (Brecht, 1964: 71).

El teatro épico de Brecht, precisa Ewen (1967: 211-225), parte del rechazo de los tres elementos centrales de la poética aristotélica que subyace al teatro dramático —la catarsis, la empatía y la mimesis— y se monta sobre una poética no aristotélica orientada a producir un "distanciamiento" (*Verfremdung*) que permite pasar del entendimiento aparente y la no acción al no entendimiento y de ahí al entendimiento verdadero y la acción transformadora, contrarrestando de esta manera el efecto anestésico de la "alienación" (*Entfremdung*) capitalista que Karl Marx nunca se cansó de repudiar. De hecho, aclara Ewen (1967: 225-229), para evitar que el espectador sea absorbido en la obra, su teatro épico nunca deja de mostrar reflexivamente el mostrar mismo: la escenografía es esquemática, demasiado esquemática; el telón nunca se baja por completo; los músicos están sentados en el podio; los actores comentan sus propias acciones y las de los otros actores, etcétera. Y ¿cuál es el resultado? El espectador se transforma en alguien dispuesto a actuar, ya que, en las palabras de Brecht, es obligado a razonar de la siguiente forma:

> No había pensado en eso. No tendría que ser así. Es muy extraño, casi increíble. ¡Eso se tiene que parar! El sufrimiento de ese hombre me afecta profundamente, porque hay una salida para él. Esto es el gran arte: nada es autoevidente. Me río del que está sufriendo y sufro por el que se está riendo (Brecht, 1964: 71).

Pues bien, cabe adelantar que del hecho de que tanto Brecht como Taussig dedican gran parte de su atención a mostrar el mostrar para desfamiliarizar lo familiar no se sigue que sus obras sean menos realistas

que aquellas que rechazan. Retomando una distinción sugerente que el último introdujo recientemente en "The Corn-Wolf: Writing Apotropaic Texts" (CW), me limito a formular la especulación provocadora de que el teatro épico de Brecht y la "escritura sistemáticamente nerviosa" (*Nervous System writing* o NS *writing*) de Taussig son más realistas que el teatro dramático de Aristóteles y la "escritura agroindustrial" (*agribusiness writing*) de la academia tradicional en el mismo sentido en que las novelas de Miguel de Cervantes, Jonathan Swift y Mary Shelley son más realistas que las de Honoré de Balzac, Gustave Flaubert y Stendhal (véase también Ewen, 1967: 476-482).

Comoquiera que sea, a diferencia de *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF), *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM) despejó cualquier duda en torno a la afinidad de Taussig con el posmodernismo en general y la antropología posmoderna en particular. Por ello, la recepción resultó aún más polarizada (véase, por ejemplo, Marcus, 1987; Kapferer, 1988; Maybury-Lewis, 1989; Nash, 1989). Desafortunadamente se produjo una especie de metaopacidad epistemológica: mientras que algunos evaluaron su argumento desde una ontología realista de sentido común que no cuestionaron y que, además, proyectaron sobre Taussig, otros se enredaron en las telarañas que tejieron alrededor de una serie de palabras que se vaciaron de cualquier sentido: construcción, deconstrucción, ficción, realidad, verdad, etcétera. Aduciendo, por un lado, que la principal contribución de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM) al debate en torno al Otro reside en la ontología que se explora y, por otro lado, que la exposición de la ontología de un autor que prefiere dejar intactas las ambigüedades y las contradicciones no necesita ser confusa, inicié mi reconstrucción. A partir de la noción de "realidades múltiples" —una noción ambigua, pero sin duda preñada de fuerza—, mostré que en el libro se trasluce un realismo de raigambre kantiana que tiene cierta afinidad con el realismo interno de Putnam y en el que el concepto de opacidad epistemológica ocupa un lugar central. En otras palabras, su uso del montaje se inscribe dentro de un proyecto más ambicioso: la exploración del triángulo formado por las estrategias retóricas, los supuestos filosóficos y las implicaciones éticas y políticas, que esbocé anteriormente (apartado 2.3). Argumenté que, al igual que

en el caso de otras etnografías experimentales, la fuerza del argumento de Taussig depende de la solidez de la ontología implícitamente explorada. Pero no sólo eso: su forma bastante peculiar de recuperar la narratividad de los chamanes yageceros constituye quizá una respuesta al llamamiento posmodernista de "dar voz al Otro". De hecho, aun cuando Taussig (véase, por ejemplo, NS: 51-52) critica explícitamente las dos maneras más evidentes de "dar voz al Otro" —la reconstrucción geertziana del punto de vista del nativo y la exploración de modos de construcción textual dialógicos, polifónicos y heteroglósicos—, su forma de recuperar la narratividad indígena tal vez permite "dar voz al Otro" del mismo modo en que Benjamin pretende "dar voz a la totalidad". Palabras enigmáticas, a las que volveré posteriormente (apartado 7.1).

En los textos reunidos en *The Nervous System* (NS), el segundo libro presentado en este capítulo, se manifiesta el mismo patrón: se trata de nueve pequeños montajes que en vez de imponer un orden cuestionan la "metafísica del orden" que intenta separar la verdad de la ilusión. Sobre todo "Maleficium: State Fetishism" (NS: 111-140) llama la atención, ya que en él aparecen dos personajes que, al explorar la dimensión sagrada del mal, siguieron de una u otra forma las huellas del filósofo danés Søren Kierkegaard (véase también Groys, 2012: 21-24) y que ya nunca dejarían de guiar la mano de Taussig. El primero es Georges Bataille —reconocido como filósofo, novelista y pornógrafo, pero no como etnólogo—, quien se definió a sí mismo en relación con el surrealismo y el comunismo. Respecto al primero, su oposición visceral a lo que llamó el "idealismo" de André Breton, el padre del surrealismo, quien sometía lo estético a lo moral, le llevó a ser considerado a finales de la década de 1920 el filósofo "loco" y descontrolado dentro de la sinrazón razonada del surrealismo (Surya, 2010: 112-125). Respecto al segundo, su noción de revolución como el triunfo violento de lo irracional, acompañada de su rechazo total del capitalismo, la democracia, el Estado y el nacionalismo, hizo fruncir las cejas a más de un marxista ortodoxo (Surya, 2010: 167-175, 218-227). En este contexto, el Colegio de Sociología, el colectivo vanguardista parisino que se reunió entre 1937 y 1939 con el impulso de Bataille, Roger Caillois y Michel Leiris y que también contó en algunas ocasiones con la presencia de Walter Benjamin, merece una mención especial (Hollier,

1988a; véase también Eiland y Jennings, 2014: 574-575). De hecho, como sugiere Bruce Baugh (2007: 379), la búsqueda del lugar de lo sagrado en general y lo "sagrado negativo" en particular en las sociedades contemporáneas —el objetivo central del colectivo— puso a Bataille en camino hacia el desarrollo de un extraño marxismo hegeliano que celebra la negatividad infinita del Hegel "loco", que no culmina con la unión sino con la disolución del sujeto y el objeto (véase también Hollier, 1988b). El segundo personaje es Jean Genet, quien, a pesar de sus intereses similares —ambos estaban sumamente fascinados por Gilles de Rais, el marqués de Sade y Friedrich Nietzsche, entre otros—, no tuvo más que un aislado encuentro fallido con Bataille (véase también E. White, 1993: 397-398). Dos aspectos íntimamente relacionados resaltan en las obras del ladrón, prostituto y vagabundo que se convirtió en un *poète maudit* que encontró su lugar en el panteón de las letras franceses al lado de Marcel Proust y Louis-Ferdinand Céline, obras entre las que se destacan las cinco novelas tildadas de "pornográficas" que escribió entre 1942 y 1947, cuatro de las cuales entran en la categoría eminentemente modernista de auto-ficción. A nivel retórico, salta a la vista su uso del montaje en general y del montaje cinematográfico en particular:

> Genet escribió cinematográficamente. Sus libros están construidos por medio del montaje. Sus imágenes no son estáticas, sino siempre están en movimiento. El carácter se deduce del gesto; la moralidad, del vestuario; el ambiente, de la iluminación. Mediante *flashbacks*, *flash-forwards*, secuencias rotas, repeticiones de escenas como en una cinta de Moebius, *fade-outs*, *jump-cuts* y el montaje, Genet explota el repertorio completo de técnicas cinematográficas. Y lo hace para desorientarnos (E. White, 1993: 24).

A nivel ético-político, se resalta su peculiar anarquismo, un individualismo radical opuesto a cualquier ley y orden social que culminó con su defensa activa de grupos "imposibles" como las Panteras Negras (*Black Panthers*), la Organización para la Liberación de Palestina (PLO, por sus siglas en inglés) y la Fracción del Ejército Rojo (RAF, por sus siglas en alemán), también conocida como el grupo Baader-Meinhof (E. White, 1993: 104-105, 164, 243, 340-341, 357-359, 425, 483-484). Un último apunte. Evidentemente, el hecho de que tanto Bataille (véase, por

ejemplo, Surya, 2010: 104-106, 137-138) como Genet (véase, por ejemplo, E. White, 1993: 72-73, 504) rechazaron la desaparición de la ley y el orden social, ya que acabaría con la posibilidad de transgredirlos, también les hizo fruncir las cejas a más de un anarquista ortodoxo.

Falta aclarar, por último, que ni los antropólogos posmodernos ni Taussig detentan el monopolio de la exploración de ontologías alternas. Sin pretensión de ser exhaustivo, esbozo las propuestas de cinco autores contemporáneos que se deslindan de cualquier posmodernismo. Por un lado, destacan aquellos filósofos que elaboran alternativas desde dentro de la tradición occidental. Bruno Latour y Manuel DeLanda son dos de ellos. La "contrarrevolución copernicana" de Latour (1995; 2005) acaba con la preeminencia del sujeto trascendental kantiano, desde el que los objetos empíricos se construyen de manera uniforme, para dar paso al despliegue de una ontología en cuyo centro se encuentran los colectivos de actores humanos y no humanos con un estatus ontológico inestable y variable que fluctúa entre los dos polos de la dicotomía objeto-sujeto, ontología del que no se desprende la imagen de una pluralidad de mundos, sino la de una pluralidad de regímenes de existencia. DeLanda (2002; 2006), por su parte, elabora su "ontología plana" con base en su reconstrucción de la ontología de Gilles Deleuze, que, a diferencia de las ontologías construccionistas, es realista, porque parte del hecho de que la realidad es independiente de la mente, pero que al transitar de un realismo de esencias trascendentes a un realismo de procesos inmanentes se aleja del realismo ingenuo. Por otro lado, destacan aquellos que se ubican a sí mismos fuera de la tradición occidental. Entre ellos se encuentran Javier Lajo y Josef Estermann, quienes reconstruyen la "ontología andina". Lajo (2006), quien se deslinda por completo de Occidente, distingue entre la "mecánica mental occidental", que gira alrededor de la idea neoplatónica de que todo se origina de la unidad, lo que impide pensar lo diferente, y que encuentra su expresión más acabada en la filosofía monomaniaca y megalómana de G. W. F. Hegel, y el "sistema de pensamiento andino", que se opone al "universo" occidental donde todo se mide con una sola vara, un "pariverso" en el cual todo es par y los principios fundantes son los de complementariedad y proporcionalidad (véase también Guillemot, 2006). Estermann (2008), quien es

mucho menos radical y apuesta al diálogo intercultural, refina el modelo de Lajo, aduciendo que el principio central de la "filosofía andina" es el de relacionalidad: a partir del hecho de que en el mundo andino lo primordial no son los *relata* sino las propias relaciones, las dicotomías ontológicas entre lo material y lo espiritual, lo humano y lo animal, lo sagrado y lo profano, etcétera, quedan relegados a un segundo plano. Ahora bien, hay quienes transitan entre el mundo de occidentales como Latour y el de indígenas como Lajo: los etnógrafos. El caso del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros (2010) es ilustrativo: al reconstruir la "ontología amazónica", se topa con un "multiverso" habitado por distintos tipos de agentes humanos y no humanos —dioses, animales, plantas, artefactos, etcétera—, que están dotados de las mismas disposiciones perceptivas y cognitivas, pero que no perciben el mismo mundo —he aquí una ontología "multinaturalista", que supone la unicidad del espíritu y la multiplicidad de la naturaleza—. Pero ¿en qué reside la especificidad de exploraciones ontológicas como las de Taussig? Como mostré anteriormente (apartado 1.4), los posmodernismos en general se distinguen por su posición en el debate en torno a la posmodernidad, de la que Latour (1995: 46-48), DeLanda (2002: 1-2), Estermann (2008: 19-20, 74) y Viveiros (2010: 15-17) se distancian sin más. En este contexto cabe resaltar dos de sus características centrales: su aversión a las generalizaciones, que abundan en los escritos de Lajo (2006), Estermann (2008) y Viveiros (2010) —pensemos, por ejemplo, en la ontología andina o la ontología amazónica—, y su carácter heterogéneo y posparadigmático, que contrasta con los contornos bien definidos de la teoría del actor-red (ANT, por sus siglas en inglés) de Latour (2005), el "paradigma comunitario" de Lajo (2006) y el "paradigma intercultural" de Estermann (2008). Por otra parte, aduje que la antropología posmoderna se distingue de los otros posmodernismos por el énfasis puesto en la retórica etnográfica (apartado 2.3). Empero, por lo menos dos de los cinco autores anteriormente presentados también experimentan con la escritura: mientras que Lajo (2006: 168-169) rehúye razonar para sopesar cada una de sus palabras, por lo que su libro adquiere un color muy distinto que el de los densos escritos académicos occidentales, Latour (2005: 122-128, 148-149) no deja de insistir en que los textos no son medios transparentes que permiten acceder a las "cosas-

en-sí", sino mediadores que distorsionan y transforman aquello que transmiten, por lo que se convierten en los equivalentes funcionales de los laboratorios de los científicos naturales. En otras palabras, la mirada textual no es exclusiva de los rebeldes posmodernistas. ¿Una conclusión decepcionante? Examinemos una vez más el triángulo constituido por las estrategias retóricas, los supuestos filosóficos y las implicaciones éticas y políticas. Entre los supuestos filosóficos cuestionados se destacan dos: uno remite al problema de la realidad, otro al de la verdad. Hasta aquí el problema central ha sido el primero; sin embargo, como mostraré posteriormente (apartado 5.2), el segundo es el que permite poner al descubierto mucho más claramente la originalidad de los antropólogos posmodernos. Además, la exploración de nociones alternativas de verdad obliga a cuestionar aún más radicalmente la relación entre la realidad y el texto. De hecho, como ilustra el caso de Shweder (1989b), quien, aun cuando se mueve en la órbita de la antropología posmoderna, recurre a un narrador anónimo en tercera persona para defender la idea posposi-tivista de que existen múltiples mundos objetivos y la exploración de ontologías alternativas no necesariamente desemboca en la exploración de estrategias retóricas alternativas (véase también Crowell, 1998: 15-16). Un último apunte tal vez desconcertante. Aunque se deslindan de cualquier posmodernismo, las propuestas de por lo menos cuatro de los cinco autores anteriormente presentados tienen una marcada afinidad con el pensamiento de un filósofo que se encuentra peligrosamente cercano al posmodernismo: Deleuze (véase, por ejemplo, D'Agostini, 2000: 439-480). Sea como fuere, no se trata del último paralelismo insospechado que el lector encontrará en este texto.

4. Desde un departamento de antropología en ruinas

Entre 1971 y 1988 Michael Taussig trabajó en el Departamento de Antropología de la Universidad de Michigan en Ann Arbor, una de las universidades públicas más importantes de Estados Unidos, cuyo sistema académico le parecía menos cerrado que el de Australia o el de Gran Bretaña (EMT: 50-51). La publicación de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM) despertó el interés de los miembros del Departamento de *Performance Studies* de la Universidad de Nueva York (NYU, por sus siglas en inglés), quienes le invitaron en 1988 a unirse a éste (EMT: 64). Sorprendido, aceptó. Menos de seis años después, recibió una oferta del Departamento de Antropología de la Universidad de Columbia en Nueva York, una de las ocho universidades privadas del noreste de Estados Unidos que pertenecen a la prestigiosa *Ivy League*: "Impuse unas condiciones excesivas porque sentía que no tenía demasiado que perder. Y accedieron. El departamento estaba hecho un desastre. Buscaban a una figura carismática para ayudarles. [...] por toda la animosidad que se produjo no pude ayudar mucho. Era un departamento moribundo" (EMT: 67). Comoquiera que sea, colgó su hamaca multicolor en su nuevo cubículo y se convirtió paulatinamente en una especie de *rock star* (Eakin, 2001: B7). Paralelamente, la recepción de su obra cambió. A diferencia de sus dos libros anteriores, *The Nervous System* (NS) generó muy poco revuelo en el medio anglosajón. De hecho, a excepción de los comentarios de Michiel Baud (1997), quien lo reseñó junto con *Shamanism, Colonialism, and de Wild Man* (SCWM) y *Mimesis and Alterity* (MA), las

reseñas resultaron bastante insípidas, por decir lo menos (véase, por ejemplo, Fox, 1993; Herzfeld, 1994). Baud, por su parte, puso el dedo en la llaga, en un gesto similar al de Bruce Kapferer (1988), al argumentar que, aun cuando Taussig se distancia del construccionismo estéril de la mayoría de los posmodernistas —"Nadie se preguntó por el siguiente paso", escribe en *Mimesis and Alterity* (MA: xvi)—, no logra dar una respuesta satisfactoria al problema de la autoridad etnográfica:

> La selección de los temas, las fuentes y el montaje de Taussig son convincentes, pero uno no puede dejar de pensar que también se trata de algo extremadamente personal y a menudo especulativo. [...] ¿Acaso la versión de Taussig de las relaciones coloniales no es meramente otro modelo que se sobrepone a la realidad cotidiana? ¿Acaso no es simplemente una nueva forma de rellenar el espacio vacío entre el Hombre Occidental y el Otro? Las respuestas a estas preguntas retóricas parecen ser, por lo menos en parte, afirmativas. Tal vez la prueba más fehaciente de esta ambigüedad se encuentra en la página 124 de *The Nervous System* (1992). Taussig quería reproducir una ilustración de una imagen sagrada de los aborígenes australianos para respaldar su argumento, pero se abstuvo de hacerlo porque constituiría un acto sacrílego para los creyentes. En su lugar sólo pone el marco correspondiente. Allí donde aparentemente intentó presentar el "espacio vacío", el lector percibe un marco "vacío" rellenado por el autor. El espacio sagrado que los aborígenes tratan de preservar alrededor de sus tótems es sustituido por las palabras mágicas de un escritor compasivo. Se trata de un símbolo elocuente del hecho de que, incluso en la obra de Taussig, el escritor es el que determina al fin y al cabo cómo hay que llenar el espacio vacío entre el antropólogo y el Otro (Baud, 1997: 110-111).

El mundo hispanohablante, en cambio, apenas se percató de la existencia de Taussig en 1991 con la publicación de la primera edición de *El surgimiento de la antropología* posmoderna (Reynoso, 1998a). Aun cuando en la compilación no se incluye ninguno de sus escritos, ocupa un papel estelar en la influyente "Presentación" de Carlos Reynoso (1998b), quien no sólo lo ubica entre los etnógrafos experimentales, sino también dentro de la "extrema (pos)vanguardia". Poco tiempo después dos de sus libros fueron traducidos al español: *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF), publicado en 1993 por la editorial mexicana Nueva Imagen como *El diablo y el fetichismo de la mercancía en*

Sudamérica, y *The Nervous System* (NS), publicado en 1995 por la editorial española Gedisa como *Un gigante en convulsiones: el mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Sorprendentemente, las casas editoriales pasaron por alto *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM), su libro más novedoso y desafiante.

En este capítulo prosigo mi indagación en torno al Otro. Después de presentar *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses* (MA), un estudio metaetnográfico de 1993 en torno a la alteridad, abro un breve paréntesis para reconstruir un fragmento del diálogo entre Taussig y algunos de sus contemporáneos. En el tercer apartado me alejo momentáneamente del debate en torno a la antropología posmoderna que inicié en los capítulos anteriores para acercarme al Otro como un concepto filosófico. Concluyo el capítulo con la presentación de otro estudio metaetnográfico: *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative* (DF), publicado en 1999. Falta añadir, por último, que Taussig ya nunca renunciaría a la técnica del montaje que introdujo en *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM), lo cual evidentemente dificulta mi trabajo reconstructivo. Para evitar cualquier malentendido, aclaro de inmediato que no me parece necesario que la reconstrucción de un montaje tenga la misma forma que aquello que se reconstruye, ya que tampoco me parece necesario que el concepto de perro sea capaz de ladrar (véase también Jameson, 1993: 342-343).

4.1. 1993: PRIMERAS EXPLORACIONES METAETNOGRÁFICAS

Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses (MA) inicia con una cita textual de "Un informe para una academia" de Franz Kafka, en el que un chimpancé civilizado presenta un informe sobre su vida anterior a los miembros de la academia, y pone sobre la mesa la pregunta inquietante de quién está imitando a quién. En el libro de casi 300 páginas, Taussig esboza su historia particular de la facultad mimética, que delimita como "la naturaleza [primera] que la cultura utiliza para crear la naturaleza segunda, la facultad de copiar, imitar, hacer modelos, explorar la diferencia, ceder ante y convertirse en el Otro" (MA: xiii). Según él, la mimesis es muy

afín a la "magia simpatética" de la que habló James Frazer, por medio de la cual la copia adquiere de una u otra forma el poder del original y no sólo constituye un elemento indispensable de los procesos de producción de conocimiento, sino también de los procesos de construcción de identidad, ya que ambos involucran actos representacionales que, de hecho, son intercambios miméticos con el mundo (MA: xiii-xiv, 250). Cuatro momentos se destacan en la excéntrica historia en la que la mimesis y la alteridad se entrelazan indisolublemente: el encuentro entre Charles Darwin y los habitantes de Tierra del Fuego en 1832; el redescubrimiento de la facultad mimética en Occidente a causa de la invención de las "máquinas miméticas" en la segunda mitad del siglo XIX; el "contrato mimético" que los estadounidenses y los cunas establecieron en las primeras décadas del siglo XX; y, por último, la confrontación de Occidente consigo mismo en los ojos de los Otros contemporáneos.

El 18 de diciembre de 1832, Darwin registró en su diario el primer contacto entre los tripulantes del *Beagle* y los habitantes de Tierra del Fuego (MA: 73-78). Según él, fueron imitadores excelentes: cuando los primeros tosían o bostezaban, los últimos les imitaban de inmediato (MA: 74). Mas omitió un detalle. Según Robert Fitz Roy, el capitán del barco, que además estaba involucrado en otro ejercicio de mimesis —traía de vuelta a algunos fueguinos, que habían estado tres años en Gran Bretaña, para civilizar a los suyos—, los selk'nam estaban encantados de conocer a un marinero que era un imitador extraordinario (MA: 75-76). He aquí, pues, el problema del huevo y la gallina:

> Nos topamos con el mismo problema y el mismo "truco" de no darse cuenta de participar en, y de estimular, el mimetismo en relación con el "salvaje" cuando nos enfocamos en la manera en que los adultos en las sociedades occidentales educan a y se relacionan con párvulos y niños. [...] ¿Y [cómo reaccionan] los niños? ¿Responden a ello imitando este mimetismo? Pero entonces, ¿qué estaban imitando los adultos en primer lugar: una realidad real, como podríamos llamarla simplistamente, como el tono de voz o el comportamiento de un niño? En este caso, pareciera que estaríamos haciendo algo extraño: [estaríamos] dando vueltas y vueltas sin darnos cuenta de que lo estaríamos haciendo; [estaríamos] simulando y disimulando al mismo tiempo por nuestra salud epistemológica y por el robusto encanto de la realidad (MA: 77).

Aun así, añade Taussig, el caso de los selk'nam pone al descubierto que existe una relación íntima entre el espíritu de la mimesis y la economía del don, que se caracteriza por la ausencia de la propiedad privada y el Estado (MA: 88-99). En efecto, fue el joven Marx quien argumentó que la percepción humana está constreñida por el modo de producción dominante: comparemos, por ejemplo, el fetichismo de las sociedades precapitalistas con el fetichismo de la mercancía de las sociedades capitalistas (MA: 96-97). Surgen dos preguntas (MA: 99). Para empezar, ¿cómo hay que entender el renacimiento de la facultad mimética en Occidente después de 1850? Por otra parte, dado el vínculo entre ésta y el don, ¿podría convertirse en el pivote de una utopía poscapitalista?

Siguiendo a Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, Taussig responde: la mimesis, que refleja la tendencia muy extendida entre los seres vivos de perderse en el entorno —Sigmund Freud hablaba del "instinto de muerte", Roger Caillois del "mimetismo"— y que se opone a la compulsión agresiva de actuar en él para dominarlo, fue durante mucho tiempo un componente indispensable del saber (MA: 45-47). Sin embargo, en el momento en que la ciencia ilustrada la distorsionó para utilizarla como una fuerza oculta —acordémonos, por ejemplo, de "Homesickness & Dada" (NS: 149-182)—, se convirtió en una presencia reprimida (MA: 45). ¿Hay esperanza? A Walter Benjamin le fascinaba sobremanera la capacidad de las máquinas miméticas de finales del siglo XIX —la cámara fotográfica, la cámara cinematográfica, etcétera— de extraer la sensualidad táctil de objetos encerrados en una objetividad fantasmal (MA: 20-27). Al yuxtaponer detalles y formas imperceptibles a simple vista, una especie de magia secular revelaría de golpe —de allí la tactilidad, que es muy distinta de la aprehensión contemplativa— el "inconsciente óptico", en el que se prefigurarían otras relaciones posibles entre el sujeto y el objeto (MA: 23-25; véase también "Tactility and Distraction" en NS: 141-148). De hecho, el interés de documentales como *Nanook of the North*, filmado por Robert Flaherty en 1922, o largometrajes como *Fitzcarraldo*, dirigido por Werner Herzog en 1982, no reside en mostrar cómo los nativos reaccionan ante las máquinas miméticas —ópticas y otras— de los blancos, sino en exponer la fascinación de los blancos con la fascinación de los nativos con la magia de éstas (MA: 193-211).

En 1924, el ingeniero estadounidense R. O. Marsh encabezó una expedición financiada, entre otras, por la Smithsonian Institution en busca de los "indios blancos" del Darién panameño, que se convirtieron en uno de los objetos exóticos preferidos de los antropólogos blancos (MA: 151-152). Aparte de su equipo de científicos y sus cargadores negros, llevaba consigo varios gramófonos, que resultaban muy útiles para establecer contacto con los cunas (MA: 193-196). Según Taussig, los estadounidenses y los indígenas que pretendían etnografiar establecieron inconscientemente una especie de contrato mimético: mientras que los estadounidenses blancos se acercaron al "buen salvaje" para distanciarse del "salvaje malvado" —los comunistas vietnamitas, los sandinistas nicaragüenses, el corrupto gobierno negro de Panamá o, sobre todo, el "salvaje malvado" dentro de sí—, los cunas les permitieron estudiar su blancura para lograr su autonomía (MA: 142, 162). No resultó una sorpresa que, cuando los cunas se rebelaron en 1925 en contra del Estado panameño, Marsh luchó a su lado, vestido de indígena, según su propio testimonio (MA: 174-175). Pero ¿cómo se vestían en aquel entonces? Según el funcionario naval Armand Reclus, quien estuvo en la región a finales de 1870, casi todos los hombres cunas vestían pantalones y camisas fabricados en Estados Unidos (MA: 175). La perplejidad aumenta. Dos años después, la expedición etnográfica del barón sueco Erland Nordenskiold entró al territorio cuna (MA: 168-171). Entre los datos recopilados por él y su secretario cuna destacan las referencias a las *nuchukana*, figuras curativas de madera que representan a personajes europeos —es decir, al Otro colonial— (MA: 1-8). El vértigo se apodera de Taussig: "este mimetismo corroe la alteridad de la que se nutre mi ciencia. Porque ahora yo también formo parte del objeto de estudio. Los indígenas me han convertido en un *alter* con respecto a mí mismo" (MA: 8). No obstante, no todo parece completamente desfondado: de la misma forma que el poder curativo de las figuras no depende de su forma exterior europeo sino de su sustancia interior cuna, las mujeres, cubiertas con sus "molas" tradicionales, son las guardianas de la identidad cuna (MA: 8-10, 153-155, 182-188).

Por desgracia de aquellos que suelen conceptualizar la identidad como una cosa-en-sí, uno de los diseños preferidos que aparece en las molas contemporáneas de las mujeres cunas es el logotipo de la compañía de

gramófonos RCA Victor, que representa a un perro frente a la trompeta de un gramófono —una de nuestras máquinas miméticas— y que se conoce como *the talking dog* (MA: 212-213, 223-225). ¿Por qué la sonrisa del lector? Al mismo tiempo que se extingue la posibilidad de una antropología del Tercer Mundo —o de cualquier otro—, se abre la puerta a una antropología de Occidente, reflejado en los objetos artesanales de los Otros (MA: 236-237). Pero ¿acaso nada más se sustituye un objeto de estudio por otro? La respuesta de Taussig es contundente:

> La maestría ya no es posible. Aquel Occidente, que es reflejado en los ojos y las artesanías de sus Otros, mina la estabilidad que la maestría requiere. Lo que queda son interpretaciones frágiles e inquietantes en constante movimiento —lo que en otro lugar llamé el Sistema Nervioso—, ya que el propio interpretar se injertó en el objeto de estudio. El yo entra en el *alter* en oposición a la que se define y se sostiene. [...] El problema es, entonces, cómo evitar que alguien vuelve a apropiarse agresivamente de lo desconocido por medio de una "explicación", en vez de crear un modo distinto de reaccionar ante el desconcierto, apropiado para el patrón de identidades y alteridades del siglo XX tardío (MA: 237).

Los ejemplos en lo que el blanco se enfrenta consigo mismo como Otro se multiplican: una de las esculturas sagradas de los ibo mbari de Nigeria representa a un blanco con lentes y sarakof que emerge de la tierra (MA: 237-240); el movimiento hauka, que se extendió por África occidental en la década de 1930 y cuyos miembros se dejaban poseer por los espíritus de funcionarios coloniales, a quienes imitaban de manera grotesca, fue reprimido con violencia por las autoridades franceses y británicas (MA: 240-243); el documental *Trobriand Cricket*, elaborado por Gary Kildea y Jerry Leach en 1973, muestra cómo los trobriandeses parodiaron involuntariamente un juego que les fue enseñado para civilizarse (MA: 243-246); en las paredes del hospital alternativo del hermano Walter en Puerto Tejada, por último, no aparecían imágenes de santos sino recortes de revistas médicas (MA: 246-249; véase también SCWM: 279-281). ¿De qué se trata? Es como si uno hubiera entrado a una cámara de espejos que se reflejan interminablemente (MA: 248). En este caso, ni el relativismo cultural boasiano, ni la reconstrucción geertziana del "punto de vista del nativo" sirven de asidero, porque se trata de un paisaje

posmoderno que está preeminentemente "fuera de contexto" (MA: 238, 249). En efecto, el antropólogo está obligado a explorar la zona fronteriza donde el "vértigo mimético" diluye la polaridad entre "nosotros" y "ellos" sin desaparecerla por completo (MA: 237, 246, 249).

Al ordenar en los párrafos anteriores el "desorden ordenado", muchos fragmentos del montaje de Taussig se perdieron: las referencias a su propio trabajo de campo en los departamentos del Cauca y del Putumayo en el sur de Colombia (MA: 52-66); la extensa descripción del extraño mundo espiritual de los cunas, poblado por dobles miméticos y rascacielos gigantescos (MA: 100-128); las reproducciones fotográficas de los famosos autómatas de los Jacquet-Droz, padre e hijo, acusados de hechicería por la Inquisición española (MA: 216-219), etcétera. Empero, la apuesta es clara. El gesto posmodernista de elaborar una agenda construccionista resultó acertado, pero nadie se preguntó acerca del siguiente paso (MA: xv-xvi). ¿No más invención? o, al contrario, ¿más invención? Y, en este caso, ¿por qué no empezamos a inventar? Aun cuando el protagonista simiesco de "Un informe para una academia" de Kafka reveló el círculo cerrado que se establece entre la mimesis y la alteridad, hay otras salidas que la domesticación y la dominación (MA: 254). Tomando en cuenta el poder de la copia de afectar aquello de lo que es copia, se abre la puerta a una antropología pos-posfrazeriana, que pone en tela de juicio la distinción entre apariencia y esencia y cuyo objeto no es el Otro sino Occidente mismo, reflejado en los ojos y las artesanías de sus Otros (MA: 14-17, 68-69, 176-177). Semejante reapropiación de la facultad mimética, distorsionada por la ciencia occidental, tal vez permite desmantelar la naturaleza segunda y crear un mundo distinto (MA: 70-71). De la misma forma que el proyecto filosófico de David Hume es más posescéptico que escéptico (véase, por ejemplo, Strawson, 1989), la agenda antropológica de Taussig es más posconstruccionista que construccionista.

4.2. TAUSSIG Y SUS CONTEMPORÁNEOS

La reconstrucción de un breve fragmento del diálogo que se estableció entre dos contemporáneos de Taussig —Pedro Pitarch (1996) y Helios

Figuerola (2010)— permite arrojar una luz distinta sobre el alcance de los argumentos del autor de *Mimesis and Alterity* (MA). La primera versión de *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales* del antropólogo español Pitarch (1996) fue presentada en 1993 como tesis de doctorado en el Departamento de Antropología de la Universidad del Estado de Nueva York en Albany. Se trata de un texto etnográfico polémico, elaborado básica aunque no exclusivamente a partir de sus conversaciones con tres cancuqueros sobre los principios anímicos de los tzeltales de Cancuc, realizadas durante su trabajo de campo de aproximadamente un año en el estado de Chiapas, México, en los años 1989 y 1990 (Pitarch, 1996: 9, 15-21). Pitarch (1996: 23, 261) arguye que "las almas representan justamente lo opuesto de lo que es ser un indígena" y que su propia etnografía de las almas es, por lo tanto, "una etnografía castellana de lo indígena que trata de la etnografía indígena de lo castellano". Según sus informantes, una persona consta en Cancuc de un cuerpo y un conjunto de "almas" (*ch'uleltik*; singular *ch'ulel*): el "ave del corazón", un ser diminuto y pasivo que habita en el corazón y que es indispensable para conservar la vida; el genuino *ch'ulel*, que determina el carácter y la sensibilidad de una persona y que existe desdoblado, ya que habita simultáneamente en el corazón y en una montaña llamada *ch'iibal*; y de uno a 13 *lab*, seres que forman parte de la extensa familia mesoamericana de "almas" o "dobles" conocidos como naguales y entre los que destacan los *lab*-animales, los *lab*-acuáticos, los *lab*-meteorológicos y los *lab*-"dadores de enfermedad" (Pitarch, 1996: 32-84). Ahora bien, según Pitarch (1996: 107, 133-134), lo otro coincide en este caso con lo otro étnico —es decir, lo castellano— y se encuentra dentro de uno mismo. Las almas tzeltales reflejan, para empezar, la interiorización del afuera no indígena (Pitarch, 1996: 107-134). Aun cuando el *ch'iibal*, por ejemplo, constituye un espacio categórico mesoamericano, se trata de un lugar con características marcadamente castellanas: las almas que viven allí disponen de cámaras fotográficas, detectores de metales, armas de fuego de alto poder, automóviles, helicópteros, etcétera (Pitarch, 1996: 110-116). Pero también el pasado no indígena se interiorizó: el vínculo entre determinados tipos de almas y acontecimientos específicos relacionados con la Conquista y la colonización es innegable —pensemos, por ejemplo, en el "ave del

corazón", representada como una "gallina de Castilla", en los *lab*-acuáticos con sus cabezas en forma de utensilios metálicos o en los *lab*-"dadores de enfermedad" como el *pale*, que se parece a un sacerdote, y el *eskiribano*, que sostiene una pluma en una de sus manos y un cuaderno en la otra— (Pitarch, 1996: 134-168). Es decir, cualquier indicio de contaminación castellana adquiere una resonancia amplificada al nivel de las almas, que son objeto de un escrupuloso y sostenido examen, lo cual impide que el poder adquiera invisibilidad (Pitarch, 1996: 167-168). Por ello, concluye Pitarch (1996: 164, 252, 258), la representación tzeltal de las almas constituye una forma de historiografía políticamente inspirada, que es muy sensible a los procedimientos europeos dirigidos a la reconstrucción de la persona; más, se trata de una concepción de la persona que se perpetúa gracias a su capacidad para incorporar lo otro dentro de sí.

Figuerola, por su parte, realizó entre 1995 y 2001 28 meses de trabajo de campo en la comunidad de Cancuc y obtuvo en 2005 el título de doctor en etnología por la Universidad de París X en Nanterre con la tesis titulada *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas* (Figuerola, 2010). Aun cuando elogia el "excelente libro sobre la región" de Pitarch (1996), su propia etnografía, que también se centra en la concepción de la persona, es muy distinta. Su trabajo, más que el doble en extensión, es, para empezar, mucho más fino y detallado. Me limito a dar un solo ejemplo. Mientras que Pitarch (1996: 68, 163-164) no dedica más que tres páginas a los temidos "madre-padre" (*me'il-tatil*, traducido erróneamente como *me'tiktatik* por Pitarch), que incluye entre los mórbidos *lab*-"dadores de enfermedad" y cuya aparición coincide, según él, con la expansión del cultivo de café, Figuerola (2010: 189-252, 534) los describe en detalle, argumentando que se trata de los *ch'uleltik* o *lab* —no existe consenso en torno a su naturaleza— de los ancestros clánicos más poderosos, quienes les encargaron organizar la vida social en el *ch'iibal* con el propósito de proteger a sus descendientes. Por otra parte, es necesario destacar las traducciones bastante peculiares de Pitarch. Aun cuando tanto él como Figuerola (2010: 43) traducen la raíz *ch'ul* como "sagrado", el primero añade que para el desarrollo ulterior de su argumento "conviene reparar en que *ch'ul* es

'sagrado' sólo en un sentido muy estricto, es decir, *ch'ul* es más bien lo 'otro' de algo" (Pitarch, 1996: 32). Tomando en consideración todo lo anterior, no es de sorprender que en la concepción de la persona que Figuerola esboza se detectan apenas algunas huellas del maniqueísmo contestatario de Pitarch. Según Figuerola, la persona cancuquera es el lugar de encuentro de una gran diversidad de seres que habitan en planos cósmicos diferentes en sociedades dotadas de organizaciones de complejidad variable —el "ave del corazón", el *ch'ulel ta nohk'etal* o *ch'ulel*-sombra, el *ch'ulel* del *ch'iibal* y los distintos *lab*— y cuya convivencia dista de ser armónica —se generan tanto desencuentros entre los distintos seres que componen una misma persona como entre los seres del mismo tipo que forman parte de personas distintas— (véase sobre todo Figuerola, 2010: 265-279, 513-523). De allí la importancia de la noción de concierto, que ocupa un lugar central en muchos rituales individuales y colectivos (véase, por ejemplo, Figuerola, 2010: 443-511). En suma, concluye Figuerola (2010: 513-523), se trata de una concepción nada estática de la persona que une el cuerpo a los otros cuerpos y al cosmos heterogéneo que lo rodea.

He aquí, pues, dos etnografías elaboradas con base en trabajo de campo realizado en el mismo lugar y en la misma década, y que no coinciden más que parcialmente. Como Pitarch (1996: 116n8) admite, su polémica hipótesis en torno a la interiorización de lo otro étnico al nivel de las almas tiene una marcada afinidad con el argumento de *Mimesis and Alterity* (MA). Pero aunque Taussig y Pitarch se toparon consigo mismo en los ojos de los Otros, no reaccionaron de la misma forma: al presentar una etnografía castellana de una etnografía indígena de lo castellano que separa nítidamente lo castellano de lo indígena, el segundo parece pasar por alto que el hecho de entrar a una cámara de espejos que se reflejan interminablemente mina la estabilidad que la maestría requiere. Comoquiera que sea, su punto débil es el mismo: una base empírica endeble. Tomando en cuenta, por un lado, las críticas a los fundamentos empíricos movedizos de las etnografías anteriores de Taussig (véase, por ejemplo, Gross, 1983; Kapferer, 1988; Nash, 1989) y, por otro lado, las dificultades que surgen al intentar evaluar hipótesis interculturales a partir de fuentes etnográficas preexistentes (véase, por

ejemplo, González, 2003: 56-62), no resultaría insensato releer sus exploraciones metaetnográficas con ojos escépticos. En lo que se refiere a Pitarch, el detallado trabajo de Figuerola (2010), que es mucho menos polémico y más concorde con el amplio *corpus* etnográfico acerca de los Altos de Chiapas —pensemos en la obra de antropólogos tan diversos como Calixta Guiteras, Andrés Medina, Ricardo Pozas, Henning Siverts, Alfonso Villa Rojas y Evon Z. Vogt, entre otros—, pone al descubierto sus deficiencias etnográficas. De hecho, hay algo que seguramente llamaría la atención a Taussig: Figuerola no retrocede ante las ambigüedades y las contradicciones, que prefiere dejar intactas (véase, por ejemplo, Figuerola, 2010: 17-19). Por otra parte, a diferencia del autor de *Mimesis and Alterity* (MA), ni Pitarch ni Figuerola salen de los confines retóricos del realismo etnográfico, lo cual tal vez sorprende más en el caso del primero, porque hizo su doctorado en una de las universidades del noreste de Estados Unidos, que en la década de 1980 se convirtió en un suelo extremadamente fértil para el florecimiento de un posmodernismo vibrante.

4.3. EL OTRO COMO UN CONCEPTO FILOSÓFICO

Existe un amplio consenso entre analíticos y continentales acerca del hecho de que el objeto de la filosofía, que a diferencia de las ciencias empíricas opera en la esfera de lo *a priori*, es el concepto. Empero, el tratamiento que los conceptos reciben de unos y otros es muy distinto. Mientras que un filósofo analítico como Luis Villoro (1982: 20-21) sostiene que la tarea del filósofo es analizar, aclarar y sistematizar conceptos, filósofos continentales como Gilles Deleuze y Félix Guattari (2005: 10-11) definen a la filosofía como el arte de formar, inventar, fabricar y crear conceptos. Sea como fuere, en este apartado me acerco a uno de éstos: el concepto del Otro.

Tal vez *Teoría y realidad del otro* de Pedro Laín (1988), publicado en 1961, constituye un punto de partida adecuado. Aunque la operación de tratar con el Otro en nuestra convivencia cotidiana con él se remonta a tiempos inmemoriales, el "problema del Otro" —la necesidad intelectual de dar cuenta de éste— no es el problema más antiguo ni el más

constante que los filósofos occidentales se han planteado (Laín, 1988: 18). Según Laín (1988: 22-25), tal preocupación sólo pudo empezar a cristalizarse después del advenimiento del cristianismo. Sin embargo, para que aquélla se hiciera explícita, habría que esperar el auge del nominalismo, la paulatina secularización del hombre europeo y el descubrimiento de la soledad metafísica y social del individuo en el mundo (Laín, 1988: 25-29). Con base en el libro de Laín (1988), reconstruyo a vuelapluma cinco momentos clave en la reflexión occidental en torno al Otro. El *Discurso del método* de René Descartes, publicado en 1637, marca el inicio de la filosofía moderna. Después de inferir desde el *cogito* ("yo pienso") —la única realidad indubitable— la existencia del cuerpo propio y del cuerpo de otro hombre, Descartes descubre mediante un razonamiento por analogía que se trata de otro *cogito*: es decir, se trata de otro yo, no de un yo que sea otro (Laín, 1988: 32-52). Con la publicación de la *Fenomenología del espíritu* de G. W. F. Hegel en 1807, el pensamiento moderno llega a su cima. Simplificando, el encuentro entre un hombre y otro es, según Hegel, una lucha entre dos "conciencias para sí", que en el momento en que una se somete y se transforma en una "conciencia para otro" queda convertida en una relación de señorío y servidumbre, en la cual el amo sigue siendo una "conciencia para sí", mas ya no de forma pura, porque el reconocimiento de su libertad depende del esclavo, con lo cual el *cogito* deja de ser el punto de partida para la reflexión filosófica acerca del Otro, ya que su realidad es la que hace posible mi propio *cogito* (Laín, 1988: 100-124; véase también Kojève, 2006). Con las *Meditaciones cartesianas* de Edmund Husserl, traducidas al francés en 1931 pero publicadas sólo póstumamente en alemán, se inicia el paso de la reflexión moderna a la reflexión contemporánea en torno al Otro. La fenomenología husserliana redirige la filosofía a lo concreto, "a las cosas mismas", lo cual obliga a reinscribir los discursos teóricos en tercera persona en las situaciones de primera persona de las que emanan. Desde la perspectiva de la primera persona, el yo forma parte de un nosotros, que se constituye en oposición a otros "nosotros", que son culturalmente distintos; empero, la descripción fenomenológica también pone al descubierto que hay un mundo objetivo común y precultural, que es la precondición de la sociabilidad misma (Laín, 1988: 157-181;

véase también Crowell, 1998: 19-24). Martin Heidegger, por su parte, también adopta una actitud fenomenológica en *Ser y tiempo*, que apareció en 1927: no pretende hablar sobre los fenómenos, sino permitir que ellos mismos se muestren. La relación con el Otro deja de ser el "ser-para" (*Fürsein*) que desde Descartes hasta Hegel era para convertirse en un "ser-con" (*Mitsein*): según él, el hombre se encuentra "arrojado" a un mundo donde coexiste con otros hombres, por lo que no puede existir sino coexistiendo (Laín, 1988: 248-262; véase también Guillot, 1999: 19-20). Al mostrar que uno no se relaciona con el Otro desde la perspectiva de la primera persona del nominativo sino desde la de la primera persona del acusativo, Jean-Paul Sartre radicaliza en *El ser y la nada*, publicado en 1943, la ontología fenomenológica: encontrarme con el Otro no es hallarme con un objeto que de una u otra forma se parece a mí, sino con un sujeto para el que soy un objeto, lo cual me hace sentirme avergonzado (Laín, 1988: 288-314; véase también Bauman, 1995: 180-182; Crowell, 1998: 24-26).

Dos pensadores brillan por su ausencia en la influyente obra de Laín (1988): el Wittgenstein tardío y Emmanuel Lévinas. En lo que corresponde al primero, Witold Jacorzynski (2008: 402-423) argumenta que en sus escritos se traslucen tres personajes conceptuales, para los cuales propone los siguientes nombres: el Otro prójimo, el Otro cultural y el Otro formal. En las *Investigaciones filosóficas*, publicadas en 1958, Ludwig Wittgenstein (2003: 511) esboza al Otro cultural de forma enigmática: "Si un león pudiera hablar, no lo podríamos entender". ¿A qué se refiere? Según Jacorzynski (2008: 404), el Otro cultural participa en una "forma de vida" distinta: lo entendemos porque sigue reglas, mas no entendemos estas reglas porque difieren de las nuestras. El Otro formal, en cambio, es como un león que no puede hablar: un encuentro real con él no es posible, porque su conducta carece de la regularidad que caracteriza a los juegos de lenguaje wittgensteinianos (Jacorzynski, 2008: 404-405). El análisis de los tres conceptos delimitadores de la vida humana —el nacimiento, el sexo y la muerte— hace aparecer, a su vez, al Otro prójimo, hacia el cual estamos obligados a adoptar una actitud que Wittgenstein describe como una actitud "hacia un alma", oponiéndola a una actitud "hacia un autómata" (Jacorzynski, 2008: 419-421; véase

también Winch, 1964). Ahora bien, reevaluemos con rapidez a los cinco filósofos anteriormente presentados. Mientras que el Otro de Descartes y de Hegel tiene más afinidad con el Otro prójimo —en el caso del primero, mi *cogito* es el punto de partida para el reconocimiento del Otro como otro *cogito*; en el del segundo, la realidad del Otro es la que hace posible mi propia "conciencia para sí", que aspira a ser reconocida—, en la obra de Husserl, Heidegger y Sartre se perfila un Otro que es más cercano al Otro formal: el Otro radical. A un nivel más profundo, más allá del otro "yo" que forma parte de un nosotros al cual no pertenezco, la reflexión husserliana en primera persona pone al descubierto la "presencia" del Otro radical como pura negatividad: "otro yo", algo que yo no puedo ser en principio (Crowell, 1998: 22-23). Heidegger, por su parte, distingue entre la coexistencia inauténtica, caracterizada por trivializar y despersonalizar la existencia propia al hacer lo que "se" hace, y la coexistencia auténtica, que uno conquista al salir de sí hacia lo otro, descubriéndose como un "ser-para-la-muerte" (Laín, 1988: 255-261; Guillot, 1999: 19). Sartre, por último, se percató de que el Otro radical no se puede reducir a una presencia mundana ni a una ausencia pura: no se trata de un habitante extraño de este u otro mundo, sino de una especie de presencia transmundana a cuyo juicio no puedo rehuir sin caer en la mala fe, con lo que el balance explicativo se inclina inevitablemente de lo ontológico hacia lo ético (Crowell, 1998: 24, 26).

Respecto a Emmanuel Lévinas, muchos consideran que se trata de uno de los primeros que logró plantear el problema del Otro en toda su profundidad filosófica (véase, por ejemplo, Bauman, 1995: 182-183; Crowell, 1998: 26-28; Estermann, 2008: 34n5; Ramírez, 2010: 39n2). Siguiendo de cerca a Daniel Guillot (1999), reconstruyo a grandes rasgos el argumento del libro en el cual culmina su pensamiento y cuyo tono es más cercano a lo profético que a la neutralidad razonable de los escritos académicos: *Totalidad e infinito* (Lévinas, 1999), publicado en 1961. Mas ¿de qué Otro habla?

> Lo absolutamente Otro es el Otro. No se enumera conmigo. La colectividad en la que digo "tú" o "nosotros" no es un plural de "yo". Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común. Ni la posesión, ni la unidad del número,

> ni la unidad del concepto me incorporan al Otro. Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el "en-nuestra-casa". Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo [tener] *poder* (Lévinas, 1999: 63; cursivas en el original; traducción de Daniel Guillot).

Según Guillot (1999: 20, 39), con Lévinas llega a su cima la impugnación de la noción de totalidad y de la supremacía de lo uno sobre lo múltiple, que marcaron a la filosofía moderna y encontraron su expresión más acabada en la dialéctica hegeliana. En efecto, agrega Guillot (1999: 13, 20-21), al desnudar la violencia contra la singularidad que toda objetivación conlleva y de la que ni Heidegger logró escapar, Lévinas lleva el proyecto husserliano de elaborar una filosofía de lo concreto que no acepta subordinar lo particular a lo general a sus últimas consecuencias. ¿Cómo relacionarse con el Otro sin hacerle violencia? Guillot (1999: 21, 25) sintetiza la respuesta de Lévinas: esto sólo es posible si uno parte de la percepción concreta del rostro del Otro, que es la fenomenologización de lo nouménico —la "cosa-en-sí" kantiana— y cuya estructura es la idea de lo infinito, que desborda todo contenido y, por lo tanto, permanece siempre exterior al pensamiento. Parafraseando a Crowell (1998: 17, 26), el Otro radical no "es", porque escapa a toda representación, ya sea explicativa o interpretativa, ya sea en primera o tercera persona. Como puntualiza Guillot (1999: 21), hacer una descripción fenomenológica de lo nouménico implica para Lévinas elaborar una metafísica de la ausencia, en la cual la palabra del Otro, que es absolutamente exterior a toda imagen, ocupa el lugar central (véase también Dussel, 1974: 172-174). Según Lévinas, aclara, la experiencia del "cara a cara" no sólo es una experiencia ética de la que emana el imperativo incondicional —y, por lo tanto, literalmente prehistórico y precultural— del "no matarás", de la no violencia, la hospitalidad y la responsabilidad, sino también una experiencia permanentemente asimétrica: el encuentro con el Otro es aquel en el cual mi propia libertad se me revela como arbitraria e injusta y en el que el Otro, a diferencia de lo que sostiene Sartre, no puede ser alguien que dispone de una libertad como la mía, ya que él escapa a toda determinación (Guillot, 1999: 21-22, 25, 37-38). De ahí la imposibilidad ética de exigir al Otro lo que me exijo a mí mismo: estar disponible para el Otro limita mi libertad sin que alguien ofrezca algo a

cambio (Guillot, 1999: 38). En eso consiste, en pocas palabras, el "ser-para-más-allá-de-mi-muerte" de Lévinas, que es radicalmente opuesto al "ser-para-la-muerte" de Heidegger.

Entre los críticos de Lévinas destacan dos: Enrique Dussel y Giorgio Agamben. Retomando una sugerencia de Lévinas, quien fue su maestro, Dussel (1994: 80n24) explora en su "filosofía de la liberación" el tema del indio como Otro. Más que presentar el plano de un camino ya recorrido, indica en su *Método para una filosofía de la liberación* (Dussel, 1974) un camino a recorrer. Según Dussel (1974: 176), el problema de Lévinas es que, aun cuando ya no es moderno, sigue siendo europeo, por lo que inconscientemente incluye a América Latina como un objeto en su mundo. Al hablar del Otro como lo absolutamente Otro sin más, pasa por alto que el Otro nunca es "uno solo": "Cada rostro en el cara-a-cara es igualmente la epifanía de una familia, de una clase, de un pueblo, de una época de la humanidad y de la humanidad misma por entero" (Dussel, 1974: 182). En el caso de América Latina, precisa Dussel (1974: 181-182, 192-194), el Otro es el indio pobre y oprimido, que es descubierto como exterioridad metafísica con respecto a la totalidad europea y cuya voz ha de escucharse para poner en marcha el movimiento hacia su liberación, que será también la nuestra. Es decir, se trata de elaborar una "ética bárbara" de la periferia que, a diferencia de la "ontología imperial" del centro, se niega a reducir lo otro a lo mismo (Dussel, 1974: 183, 197). La crítica de Agamben a Lévinas es todavía más radical. En *Lo que queda de Auschwitz* (Agamben, 2005) aparece un personaje extraño: el "musulmán". Al aducir que el conjunto de testimonios en torno a los campos de concentración contiene una laguna, Primo Levi, quien sobrevivió a Auschwitz, pone el dedo en la llaga:

> Lo repito, no somos nosotros, los sobrevivientes, los verdaderos testigos [...] Los sobrevivientes somos una minoría anómala, además de exigua: somos aquellos que por sus prevaricaciones, o su habilidad, o su suerte, no han tocado fondo. Quien lo ha hecho, quien ha visto a la Gorgona, no ha vuelto para contarlo, o ha vuelto mudo; son ellos, los "musulmanes", los hundidos, los testigos integrales, aquellos cuya declaración habría podido tener un significado general. Ellos son la regla, nosotros la excepción [...] Los hundidos, aunque hubiesen tenido papel y pluma, no hubieran escrito su testimonio, porque su verdadera

> muerte había empezado ya antes de la muerte corporal. Semanas y meses antes de extinguirse habían perdido ya el poder de observar, de recordar, de apreciar y de expresarse (Levi, 1989: 72-73; traducción de Pilar Gómez).

He aquí la paradoja que, según Agamben (2005: 33-34), permite revelar la singularidad de Auschwitz: los "musulmanes" son los testigos verdaderos e integrales, aquellos que no pueden dar testimonio porque ya no tienen rostro ni voz. Las descripciones que Agamben (2005: 41-86) reúne son desquiciantes: a diferencia de los musulmanes históricos, cuyo nombre remite a aquellos que se someten incondicionalmente a la voluntad de Dios, los "musulmanes" de Auschwitz se caracterizan por haber perdido toda voluntad y conciencia; aquellos que vieron a la Gorgona no percibieron otra cosa que la imposibilidad misma del percibir; más que una especie de limbo entre la vida y la muerte, los "hundidos", condenados a una muerte que sólo difícilmente se podría llamar "muerte", marcan el umbral entre lo humano y lo no humano. Surge una aporía ética muy peculiar: Auschwitz se convirtió en el lugar donde aquellos que mantuvieron su dignidad se sienten avergonzados frente a aquellos que no lo hicieron (Agamben, 2005: 60). ¿Qué se sigue de ello para la reflexión filosófica en torno al Otro? El "musulmán" pone al descubierto la incapacidad de humanistas como Lévinas de dar cuenta de aquel que no tiene rostro, aquel que mina la ética de la responsabilidad, aquel que abre la puerta hacia una nueva ética, una ética que empieza donde la dignidad termina (Agamben, 2005: 69; véase también Yébenes, 2007: 10n3). En efecto, ni el rostro del extranjero de Lévinas (1999), ni el del indio pobre y oprimido de Dussel (1974) constituyen el punto final en la búsqueda del Otro radical. Mas ¿termina con el "musulmán" de Agamben (2005), aquel que no tiene rostro? Éste no es el momento de responder tal pregunta, que retomaré en otra ocasión (apartado 7.1), pero ya queda claro que en tanto "figura de lo imposible" —se trata del testigo verdadero e integral, que no puede dar testimonio— marca el paso del Otro radical, que es aún humano, demasiado humano, a la alteridad radical.

Habiendo llegado a este punto de inflexión, dirijo la mirada hacia la antropología y su relación con el concepto del Otro. En *La otredad cultural entre utopía y ciencia*, Esteban Krotz (2002: 50) argumenta que a

lo largo de la historia se han formulado muchas "preguntas antropológicas", preguntas en torno al ser humano y la humanidad. A veces se expresaron en prácticas discursivas —en la mitología, en la filosofía o en las ciencias, por ejemplo—, otras veces se materializaron en prácticas no discursivas —en pautas de conducta, por ejemplo— (Krotz, 2002: 56). Pero ¿en qué reside la especificidad de la antropología frente a otras prácticas discursivas como la filosofía, la psicología y la sociología, que también se preguntan por el ser humano? Según Krotz (2002: 53, 378), las preguntas antropológicas de la antropología se generan a partir de encuentros históricamente situados con seres de la misma especie que pertenecen a colectividades distintas. Es decir, en el centro de las preguntas antropológicas de la antropología se encuentra "la pregunta por la igualdad en la diferencia y la diferencia en la igualdad" (Krotz, 2002: 53). No todos estarían de acuerdo con lo anterior. En efecto, la perspectiva de Krotz, cuyo referente es el Otro cultural, coincide con la de la "antropología clásica". Según Jacorzynski (2008: 410-411), su principal defecto potencial es, en términos wittgensteinianos, la "ceguera a los aspectos": al no darse cuenta de que su "ver" es un "ver como", su mirada se convierte en un "ver continuo" y su actitud en una actitud "hacia un autómata". Los resultados finales son desconcertantes. Abundan las críticas. Roger Bartra (1992; 1997) muestra cómo el hombre civilizado en general y el etnólogo en particular no dieron un solo paso sin ir acompañados de su sombra, el hombre salvaje, quien no existe más que como un arquetipo que sufre mutaciones en cada época —pensemos, por ejemplo, en los centauros griegos o en el "buen salvaje" de Rousseau— y que nunca dejó de velar la presencia de otras voces no occidentales (véase también Jacorzynski, 2004: 87-90). Enrique Dussel (1994), por su parte, arguye que con el descubrimiento de América en 1492 se inicia un proceso que es fundamental para la constitución de la subjetividad europea moderna y en el que también participa la antropología naciente: el "encubrimiento del Otro" como lo mismo. En el caso de la antropología posmoderna, de la que Krotz (2002: 363) se distancia explícitamente, el error potencial más grave es otro: según Jacorzynski (2008: 411-412), consistiría en reducir el concepto del Otro cultural al del Otro formal. Sin duda, el caso más extremo es el de Stephen Tyler (1986; 1987), cuyo

antirrealismo radical refuerza la idea de que no podemos comprender a nadie excepto a nosotros mismos y justifica la escritura de textos subjetivistas que se parecen a los soliloquios de Samuel Beckett (véase también Jacorzynski, 2004: 96-102). Comoquiera que sea, hay una afinidad sorprendente entre el imperativo ético incondicional de "escuchar la voz del extranjero", que emana de la obra de Lévinas (1999) y que en la filosofía de la liberación de Dussel (1974) se transforma en el imperativo de "escuchar la voz del indio pobre y oprimido", y el llamamiento posmodernista de "dar voz al Otro", que surge a raíz del desconcierto que el desenmascaramiento de las dimensiones éticas del modo de construcción textual monológico generó por otra parte, si ambos se encuentran remotamente bien encaminados al desplazar la reflexión en torno al Otro radical de lo ontológico a lo ético, la autorreflexividad es indispensable en la antropología (véase también Crowell, 1998: 15-17, 28). Sin embargo, de ahí no se sigue que Lévinas y Dussel avalasen sin más las exploraciones textuales de los etnógrafos experimentales. De hecho, ¿es posible escribir sobre aquel que escapa a toda representación sin hacerle violencia?

En lo que se refiere específicamente a Taussig, el Otro que se perfila en sus tres primeros libros —*Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca* (EL), *Destrucción y resistencia campesina* (DR) y *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF)— es parecido al Otro cultural de la antropología clásica. Sin embargo, no se trata de un Otro cultural boasiano, sino de un Otro cultural que se encuentra en uno de los polos de una relación asimétrica de dominación y que, por ello, parece tener cierta afinidad con el Otro radical dusseliano. El parecido no es más que aparente: mientras que el Otro de Dussel es exterior a la totalidad europea, el de Taussig se describe irreflexivamente en uno de los lenguajes del centro, distinguiendo maniqueamente entre ricos y pobres, blancos y negros, etcétera. Desde esta perspectiva, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM) marca una ruptura: se trasluce una ontología alternativa en la cual la realidad no se conceptualiza como una multiplicidad de mundos con fronteras bien delimitadas —nuestro mundo, el mundo del Otro, etcétera—, sino como una multiplicidad de mundos localmente construidos que se encuentran en constante movimiento. La distinción

entre la "narratividad colonizadora", que impone un orden y de esta manera refuerza una especie de meta-*statu quo*, y la "narratividad indígena", que mina la búsqueda de orden y abre la puerta para cambiar la realidad constantemente inconstante, es fundamental para entender por qué decide recurrir en este libro —y en todos los siguientes— a la técnica del montaje literario. Paralelamente, el Otro cultural en singular —pensemos, por ejemplo, en José García y Santiago Mutumbajoy— adquiere prominencia en detrimento de los Otros culturales en plural. En los artículos reunidos en *The Nervous System* (NS) se manifiesta el mismo patrón. Pero ¿cómo delimitar a este Otro cultural? Taussig responde en *Mimesis and Alterity* (MA). Al explorar la zona fronteriza eminentemente posmoderna donde el vértigo mimético diluye la polaridad entre "nosotros" y "ellos", quedan dos opciones: apropiarse agresivamente de lo desconocido mediante una u otra explicación o interpretación —he aquí la narratividad colonizadora, que marca la ciencia occidental ilustrada— o transitar hacia una antropología que pone en tela de juicio la distinción entre apariencia y esencia, lo cual tal vez permite desmantelar la naturaleza segunda y crear un mundo distinto. Elegir el segundo camino es una opción eminentemente ética, que obliga a rehuir definir al Otro cultural de manera esencialista. Sea como fuere, parece que el problema de Taussig no es el del Otro radical. Como mostraré después (capítulo 7) y como hace suponer la omnipresencia de Walter Benjamin en su obra, nada es menos cierto.

4.4. 1999: SEGUNDAS EXPLORACIONES METAETNOGRÁFICAS

El título de *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative* (DF), el octavo libro de Taussig, otro estudio metaetnográfico escrito en forma de montaje, no es fácil de traducir al español porque remite a un conjunto de nociones que no coinciden más que parcialmente: desenmascaramiento, desfiguración, iconoclasia, profanación, sacrilegio. Después de que Nietzsche proclamó la "muerte de Dios" en un gesto iconoclasta sin precedentes, lo sagrado pervive bajo su forma negativa como sacrilegio (DF: 1, 12-13). Según Taussig, no se trata de una simple inversión: la

profanación podría llegar a animar a lo profanado y el misterio revelado —el secreto— podría llegar a ser aún más misterioso (DF: 3). En este caso, lo profundo se transforma en superficie para hundirse aún más en la profundidad:

> Nietzsche sonreiría en su tumba ante este diestro movimiento que trastoca el modelo que conceptualiza al mundo como dos realidades —superficie y profundidad, apariencia y esencia oculta—, legado a Occidente por Platón y el cristianismo. "El mundo 'aparente' es el único", escribió justo antes de su desmoronamiento, "el mundo 'real' sólo ha sido engañosamente agregado" [Nietzsche, 1990: 50-51]. Ése es otro movimiento de karate que trastoca la relación entre la realidad y el secreto, sumergiéndola en la clásica nerviosidad del Sistema Nervioso (DF: 7; referencia añadida entre corchetes).

Múltiples ejemplos revelan el extraño poder del sacrilegio, que siempre involucra la violencia: la decapitación vandálica de una escultura de dos miembros de la familia real británica, representados en toda su desnudez (DF: 11-12, 23-39); las leyes que prohíben la profanación de la bandera nacional (DF: 16-17) y la mutilación de monedas y papel moneda (DF: 14-16); los monumentos públicos, invisibles en tiempos de paz, pero profanados de inmediato con el derrocamiento del viejo régimen (DF: 20-12), etcétera. Resulta desconcertante percatarse de que las fronteras entre la representación y lo representado se diluyen y observar cómo las imágenes mutiladas de una u otra forma cobran vida (DF: 53). Empero, mientras que detrás de la estatua de la reina se trasluce al menos la presencia reconfortante de la reina real, con la profanación del dinero y la bandera parece liberarse un extraño exceso de energía negativa que hace renacer el *mysterium tremendum* de una religiosidad primordial, más sagrada que lo sagrado "puro" de Durkheim (DF: 54).

Un tipo de secreto llama de sobremanera la atención a Taussig: el "secreto público" que, a diferencia del sexo, que Foucault define como "aquel secreto del cual se debe hablar para preservarlo", delimita como "aquello que todos saben, pero no pueden articular" (DF: 51). *The People of the Sierra* de Julian Pitt-Rivers (1971), un estudio sobre un pueblo lejano en el sur de España durante la dictadura de Francisco Franco, ilustra lo que está en juego (DF: 59-77). En este caso, el secretismo es el aceite que

hace que la sociedad funcione, porque permite que fuerzas sociales contradictorias coexistan y porque con tal de que la ley se respete a toda apariencia, el Estado está satisfecho (DF: 60-61, 64). He aquí, pues, un ejemplo del poder de la ficción en la construcción de la realidad social (DF: 61). Al retener el nombre del pueblo y los datos referentes a su identidad anarquista, Pitt-Rivers contribuyó a su manera a la intensificación del secretismo (DF: 64). No obstante, otras fuentes de la misma época, consultadas por Taussig, revelan que no se trataba de secretos sino de secretos públicos, conocidos en toda España (DF: 64-68). De hecho, la disimulación no es el aceite de la "infraestructura" de la "estructura", sino la quintaesencia del Estado (DF: 69). Al rehuir hablar del anarquismo, Pitt-Rivers rehuyó hablar de la dictadura, tal como es debido en el caso de un secreto público (DF: 72). Por otra parte, también se encuentra en juego el método de las propias ciencias humanas (DF: 74-77). ¿Acaso la imparcialidad a favor de la que aboga Pitt-Rivers y que permea su prosa no constituye una farsa que tiene la forma de un secreto público? Sin duda, los antropológos podrían resultar objetos de estudio más apropiados que los fervientes mentirosos de Andalucía (DF: 75).

Con base en las investigaciones posdarwinianas del explorador anglo-argentino Lucas Bridges, el sacerdote y etnólogo alemán Martin Gusinde y la antropóloga franco-estadounidense Anne Chapman, Taussig elabora un extenso estudio de caso sobre los selk'nam de la Isla Grande de Tierra del Fuego (DF: 99-219). Su interés se centra en una especie de teatro ritual que se desarrolla en la Choza Grande (véase también NS: 130-133). En aquel Otro tiempo, las mujeres, que tenían acceso a la magia del chamanismo y la hechicería, detentaban el poder en la Isla Grande; empero, algún día, los hombres lograron rebelarse, masacraron a casi todas las mujeres y se apoderaron de la Choza Grande, donde decidieron realizar periódicamente un ritual iniciático para impedir que intentaran recuperar su poder; el ritual culmina en la Choza Grande, fuera de la vista de las mujeres, con la lucha entre el novicio y un espíritu monstruoso, que finalmente es desenmascarado como uno de los propios iniciados; al prometer no revelar el secreto, el engañado se une a los engañadores (DF: 102-103). De esta forma, la disimulación, la fe y el escepticismo se anudan en un extraño círculo: los hombres actúan como si fueran espí-

ritus; las mujeres, como si les creyeran; y los hombres, como si creyeran que ellas les creen (DF: 107). Como revela la revisión anárquica de otras etnografías, se trata de un fenómeno muy extendido que aparece bajo formas distintas en África central y occidental, la Amazonia, Australia, Melanesia y Nueva Guinea (DF: 169-205). La clave para entender lo que ocurre reside en darse cuenta de que no es posible responder la pregunta de si las mujeres verdaderamente creen que los espíritus son espíritus, porque cualquier indiscreción conduciría inevitablemente a la muerte (DF: 104). Como era de esperar, Bridges, Gusinde y Chapman no sólo se contradicen entre sí (DF: 123-124). Gusinde, por ejemplo, queda perplejo cuando se percata de que el hecho de que algunas mujeres reconocen a sus esposos detrás de los disfraces no parece quebrantar su fe en la realidad de los espíritus (DF: 105-106). He aquí, pues, un "objeto de estudio" —la cuestión de quiénes, incluidos a los etnógrafos, saben qué y cuánto— que resiste cualquier cierre explicativo (DF: 104, 108, 203). No se trata de un texto geertziano cuyo significado se debe descifrar, porque su único significado es que no hay significado (DF: 177). De allí que Taussig defiende que ha de resistir la tentación de llegar a un cierre y hacer un esfuerzo por dejar intactas las ambigüedades y las contradicciones: en eso consiste lo que, siguiendo a Hegel, propone llamar la "labor de lo negativo" (DF: 107). Por otra parte, los roles de los hombres y las mujeres no se invierten sin más: mientras que en aquel Otro tiempo los hombres estaban realmente ignorantes, ahora, después de la masacre, ya no es tan fácil no saber, porque el secreto se transformó en un secreto público (DF: 111, 113). Las consecuencias son de notable envergadura:

> Los términos del contrato que el secreto público establece con la realidad son muy distintos, como si hubieran sido diseñados deliberada y laboriosamente para ser concienzudamente confusos, y [...] el "teatro" o el "ritual" [de la Choza Grande] se diseñó deliberadamente para este fin. Suponiendo que el término de "teatro" es adecuado, se trata de un teatro "brechtiano" [...] No hay un cierre hermético. La noción de cierre o de una línea que separe la ilusión de la realidad es la que es realmente ilusoria (DF: 113-114).

Tanto en el caso del secreto como en el del secreto público destaca el papel crucial del desenmascaramiento (DF: 108). No se trata de la reve-

lación de lo desconocido ni del retorno de lo reprimido, sino del surgimiento místico de algo nuevo (DF: 134-135). El espíritu monstruoso de la Choza Grande cobra vida, justamente porque es desenmascarado como una falsificación deliberadamente ideada (DF: 141). De allí la similitud con la transgresión, que hace resaltar aún más la regla transgredida, con el sacrificio, mediante el cual aquello que se destruye se consagra, y con el sacrilegio, el cual es mucho más que lo inverso del sacrificio (DF: 141-148). Ahora bien, el secreto público se distingue del secreto por su relación muy particular con la repetición, que ocupa un papel central en la reactivación continua de esta nueva realidad constantemente inconstante: mientras que en el caso del secreto existe el riesgo de que la explosión se apaga, en el del secreto público la explosión nunca ocurre, porque se mantiene en suspenso (DF: 105, 136, 147-148). En efecto,

> el paralelismo entre el secreto y el dios que se autosacrifica resulta asombroso. Si sustituimos además el secreto por el secreto público, este paralelismo se mueve aún más hacia [la perspectiva que concibe] el autosacrificio del dios como el mecanismo primordial que no sólo origina al dios sino también, a mi juicio, al Ser mismo, porque en el secreto público —saber lo que no se debe saber— existe un pulso irregular pero decididamente repetitivo, una especie de vibración entre la revelación y el encubrimiento que surge a raíz de una infinitud de lo que podríamos llamar "pequeños autosacrificios" a partir de los cuales brota una vida que no es menos sólida que la muerte (DF: 144-145).

Según Taussig, las nociones de ilusión y representación son engañosas, porque parecen equiparar implícitamente el desenmascarar con el quitarse la máscara, lo cual oscurece por completo cómo la máscara adquiere "realidad" a raíz del desenmascaramiento (DF: 149, 161). He aquí una de las paradojas de la Ilustración —léase la "civilización"—, que pretende apropiarse del poder del misterio sin el misterio: al desmistificar, mistifica y se aleja de la "verdad" que, según Benjamin, obliga a revelar el secreto de una forma que le hace justica, en vez de exponerlo de tal modo que éste se destruya (DF: 159-160, 233). Aun así, hay algo cómico en el gesto de aquellos ilustrados que intentaron descifrar el secreto público de los nativos y en el gesto de aquellos misioneros que trataron de destruir el secreto exponiendo los objetos sagrados en público: forman parte de un guión

más incluyente, el guión del secreto público, que requiere destruirse para cobrar vida (DF: 162-168, 215-219). En suma, el poder del secreto público depende de la oscilación entre la revelación y el encubrimiento en la zona crepuscular de lo medianamente conocido: no se trata de que haya engaño, sino de que el engaño sea desenmascarado continuamente (DF: 204).

Los Altos de Chiapas en el sur de México constituye el siguiente y último escenario en el montaje metaetnográfico de *Defacement* (DF: 221-264). El 1 de enero de 1994, el autodenominado Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se posicionó subrepticiamente en el escenario internacional. Según Taussig, el subcomandante Marcos es uno de los adversarios más barrocos y talentosos con el que el Estado mexicano se topó, porque enfrentó de cara las nuevas necesidades teatrales de la política posmoderna (DF: 255, 261). Al querer destruir el movimiento revolucionario revelando su identidad, las autoridades no sólo pusieron al descubierto su soberbia ilustrada, sino también su total ignorancia respecto a los rituales de desenmascaramiento de las llamadas sociedades primitivas (DF: 249). El tiro les salió por la culata: al desenmascarar al guerrillero enmascarado, la máscara se extendió por toda la sociedad con el lema de "todos somos Marcos" (DF: 239, 257).

4.5. ADENDA

Taussig esboza en *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses* (MA), un estudio metaetnográfico presentado en forma de montaje, su historia particular de la facultad mimética, que delimita como "la naturaleza que la cultura utiliza para crear la naturaleza segunda, la facultad de copiar, imitar, hacer modelos, explorar la diferencia, ceder ante y convertirse en el Otro" (MA: xiii). Cuatro momentos destacan en la historia en la que la mimesis y la alteridad se enredan en una extraña danza: el encuentro entre Charles Darwin y los selk'nam de Tierra del Fuego pone sobre la mesa un problema que se parece al del huevo y la gallina y que adopta la forma de la pregunta epistemológicamente inquietante de quién imita a quién; la invención de las "máquinas miméticas" —la cámara fotográfica, el cinematógrafo, etcétera— refleja el redescubrimiento

de la facultad mimética; el "contrato mimético" que los estadounidenses y los cunas establecieron en la década de 1930 revela cómo se corroe la alteridad de la que se nutre la antropología; y, por último, la confrontación de Occidente consigo mismo en los ojos y las artesanías de los Otros asesta el golpe final a cualquier intento de domesticación cognitiva y abre la puerta a una antropología que tal vez permite desmantelar la naturaleza segunda y crear un mundo distinto. La presentación de un fragmento del diálogo entre dos contemporáneos de Taussig que realizaron trabajo de campo en Chiapas, México, permitió arrojar una luz distinta sobre sus vicisitudes: mientras que el trabajo etnográfico de Pablo Pitarch (1996), que a primera vista tiene una marcada afinidad con *Mimesis and Alterity* (MA) pero que por su falta de radicalidad resulta más cercano a *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF), es polémico mas empíricamente endeble, el de Helios Figuerola (2010) es mucho más detallado pero también mucho menos controvertido.

Aunque la mayoría de los críticos coincide en que *Mimesis and Alterity* (MA) es uno de los libros más importantes de Taussig (véase, por ejemplo, Marcus, 2012: 428), la calidad de las reseñas es deplorable (véase, por ejemplo, Paul, 1994; Bibeau, 1995; Huggan, 1997-1998; Ossman, 1998). En efecto, sólo dos se resaltan: mientras que la del artista cherokee Jimmie Durham (1993), que se publicó en *Artforum International*, es la más interesante a nivel de metacontenido —quién escribe—, la de Martin Jay (1993), que originó una polémica directa con el autor (RMJ) y Paul Stoller (1994), es la más interesante a nivel de contenido —qué se escribe—. En "Unsympathetic Magic", Jay (1993) advierte de los efectos perniciosos de la "escritura sistemáticamente nerviosa" (*Nervous System writing* o *NS writing*) y la teoría mimética correspondiente, que no sólo no cumplen con los estándares académicos mínimos, sino también traicionan el legado de Theodor W. Adorno y Walter Benjamin. Como revela su respuesta *ad hominem*, a Taussig no le hizo mucha gracia:

> Querido Martin, [...] no eres un poeta, eso es seguro. Más como la policía. [...] Pongámoslo así: hay dos tipos de trabajos, exegéticos y originales. Los tuyos se ubican entre los primeros y se nutren insaciablemente de los segundos. [No son] nunca realmente satisfactorios porque con cualquier exégesis un aspecto crucial de la operación de la mimesis como [una forma de] copiar es transfor-

> mado en meado [*sic*] exegético. El exégeta no puede tolerar ni sobrevivir ni percibir la situación actual, la creación de presencia mediante la política del estilo. Y la mimesis, según Benjamin o Adorno, siempre tenía que ver con la política del estilo, con la ruptura del estilo, con la expresión del Ser donde la sensualidad y la calidad física del lenguaje podían florecer en toda su nerviosidad históricamente condicionada. Y ésa es una escritura temerosa. Uno puede elegir reconocer este temor y trabajar bajo su tensión. O uno puede ponerse en contra de él como la policía por resentimiento exegético (RMJ: 154).

Stoller (1994), por su parte, acude en defensa de Taussig, exaltando su escritura sistemáticamente nerviosa en un estilo perfectamente convencional, como replica Jay (1994: 164), y aduciendo que el autor de "Unsympathetic Magic" se inhabilitó para juzgar *Mimesis and Alterity* (MA) al pasar por alto sus aportaciones etnográficas. La respuesta de Jay a Taussig es más directa:

> Tienes razón, yo sería el primero en conceder que soy más un comentarista humilde que un pensador original, más un exégeta que un poeta, pero por lo menos algo que mi carrera como comentarista laborioso me ha dado es la capacidad de distinguir sopa de tortuga real de falsa. Aun tratándose de magia, soy capaz de distinguir entre Nostradamus y el Mago de Oz. [...] Al fin y al cabo, Benjamin no era Ludwig Klages, a pesar de su fascinación por los estudios grafológicos de este último, ni estaba enamorado del enigmático Oskar Goldberg, cuya adoración por un hebraísmo mágico supuestamente original rechazaba con desdén. En efecto, Gershom Scholem recuerda en sus memorias de su amistad que "Benjamin sentía tanta antipatía hacia él que en una ocasión fue físicamente incapaz de agarrar la mano que Goldberg le extendió para saludarlo". Desde luego, Benjamin no soportaba a alguien que consideraba un farsante fraudulento, que trababa la Tora como un texto seudomágico. Y quizás, sólo quizás, era porque Goldberg le decía "Walter". Ambas cosas, me parece, van juntas de una u otra forma (Jay, 1994: 164).

Si estoy en lo cierto, en el núcleo del desencuentro entre Jay y Taussig se halla la pregunta espinosa de si sus escritos sistemáticamente nerviosos "corresponden" a algo a nivel ontológico. Sin pretensión de imputarles lo que no dijeron, me limito a añadir que sería muy problemático tratar de evaluarlos en términos de la correspondencia entre palabras y entidades extralingüísticas —de allí, evidentemente, las comillas en la frase anterior—

por la sencilla razón de que un texto en donde aparecen juicios contradictorios —"la nieve es blanca" y "la nieve no es blanca", por ejemplo— no puede corresponder con un universo extralingüístico, si éste existiera. Todavía falta un largo camino que pasará por el problema de la verdad (apartado 5.2), el problema del "más allá" del lenguaje (apartado 7.1) y la noción de verdad de Benjamin (apartado 7.5) para mostrar que no se trata de formular una respuesta, sino de cuestionar la pregunta capciosa.

El marco que guió mi reconstrucción de las reflexiones filosóficas en torno al concepto del Otro —el eje del capítulo— fue el del Wittgenstein tardío, quien distingue entre el Otro prójimo, hacia el que uno está obligado a adoptar una actitud "hacia un alma", el Otro cultural, que es como un león que puede hablar, y el Otro formal, que es como un león que no puede hablar (véase también Jacorzynski, 2008: 402-423). Mientras que en los escritos de René Descartes y G. W. F. Hegel se perfila un Otro que es más afín al Otro prójimo, en los de Edmund Husserl, Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre se trasluce un Otro que es más cercano al Otro formal y al cual en lo sucesivo me referiré como el Otro radical. Hay un amplio consenso en torno al hecho de que Emmanuel Lévinas (1999) es el primer filósofo que logró plantear el problema del Otro radical en toda su profundidad: según él, la percepción concreta del rostro del Otro es una experiencia ética de la que emana el imperativo incondicional y unidireccional de la no violencia y la responsabilidad. Desde esta perspectiva, el Otro radical no "es", porque objetivarlo implica hacerle violencia. Entre sus críticos destacan dos: mientras que Enrique Dussel (1974) sostiene que el Otro nunca es uno solo y, en el caso de América Latina, coincide con el indio pobre y oprimido, Giorgio Agamben (2005) presenta un personaje —el "musulmán"— que no tiene rostro ni voz, con lo cual abre la puerta hacia una ética que empieza donde la responsabilidad termina. Respecto a la antropología y su relación con el concepto del Otro, argumenté, siguiendo a Witold Jacorzynski (2008: 410-412), que los principales errores potenciales de la antropología clásica y la antropología posmoderna son distintos: mientras que la primera, cuyo referente es el Otro cultural, corre el riesgo de caer en lo que el Wittgenstein tardío llama la "ceguera a los aspectos", la segunda corre el riesgo de reducir el Otro cultural al Otro

radical, con lo que la pregunta por la igualdad en la diferencia y la diferencia en la igualdad se sustituye por la pregunta por la diferencia absoluta. En lo que se refiere específicamente a Taussig, sugerí que, aunque el Otro cultural que aparece en sus primeros libros se refina sustancialmente en *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM) y *Mimesis and Alterity* (MA), su problema no parece ser el del Otro radical.

Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative (DF), el segundo estudio metaetnográfico presentado en este cuarto capítulo, que muestra con abundantes ejemplos etnográficos cómo con la "labor de lo negativo" de la desfiguración, la iconoclasia, la profanación y el sacrilegio en general y del desenmascaramiento continuo del "secreto público" —"aquello que todos saben, pero no pueden articular" (DF: 51)— en particular se libera un exceso de energía negativa que diluye la frontera entre la representación y lo representado y que literalmente es capaz de dar vida a lo mutilado, tampoco logra disipar todas las dudas al respecto. Empero, algunos indicios permiten suponer que me apresuré demasiado al afirmar que el problema de Taussig no es el del Otro radical. De hecho, aun cuando la mayoría de las reseñas se enfoca en sus generalizaciones excesivas (véase, por ejemplo, Bellman, 2001; Kaur, 2001), dos reorientan el debate a un rumbo a primera vista insospechado. Para empezar, Kenneth Surin (2001) ubica al autor de *Defacement* (DF) al lado de tres filósofos que se involucraron con el legado "negativo" de G. W. F. Hegel y Friedrich Nietzsche y que intentaron acercarse a lo que describe como lo "preontológico": Walter Benjamin, Martin Heidegger y Jacques Lacan. Christian De Cock y Christina Volkmann (2002), por su parte, yuxtaponen en "Of Language, Limits, and Secrets", que inicia con un epígrafe de Deleuze sobre el "más allá" del lenguaje, el libro de Taussig y la nueva edición ampliada de *Institution and Interpretation* de Samuel Weber. Aun cuando de que las dos reseñas dejan más cabos sueltos que anudados, he aquí los primeros marcadores que, básandose en la obra de Taussig, indican el camino que me llevará posteriormente (capítulo 7) del Otro radical a la alteridad radical y de allí al "más allá" del lenguaje.

5. Tal vez la verdad es una mujer

Quedó pendiente el examen de un libro de Michael Taussig publicado en 1997: *The Magic of the State* (MS1), una etnografía que es mucho más desafiante que cualquiera de sus escritos metaetnográficos. En efecto, si la baja calidad de las reseñas fuera un indicador de la complejidad de lo reseñado, el libro obtendría una calificación alta. Tres ejemplos bastan para ilustar este punto. Mientras que Stephanie Kane (1997) no hace mucho más que acusar recibo de los elogios de Taussig, quien alabó *The Phantom Gringo Boat* (Kane, 1994) en *Mimesis and Alterity* (MA: 14-18), Sally Falk Moore (1998) describe la etnografía como una obra evocativa y surrealista que pretende hacer sentir al lector qué es estar poseído. Darlene Juschka (2003: 102-103), por su parte, concluye después de 18 páginas que el libro de Taussig opera claramente dentro de las leyes del "realismo mágico", pero que no todo es "puro invento", con lo cual no le queda otra que volver a empezar. Ahora bien, aun cuando Paul Magee (1997) utiliza el mismo lenguaje verboso —según él, se trata de una etnografía extraña en la cual ya no se discierne ninguna huella del realismo etnográfico, un extraordinario *tour de force* que deja desamparado al lector—, su reseña es, a mi juicio, la única que vale la pena retomar en lo que sigue. Sin pretensión de adelantarme, me limito a añadir que 14 años después matizó su juicio inicial:

> Me parece que la estrategia más apropiada para evaluar las aportaciones epistemológicas y políticas del libro es la que se utilizaría en la poesía: en términos

> del poder estratégico de un poema de hacer estallar el pensamiento por medio de la pura fuerza y la idoneidad de su objetivo durante más de un par de años. Pero *The Magic of the State* [MS] ya pareció pasado de moda cuando se publicó y no creo que será leído mucho en el futuro. *The Devil and Commodity Fetishism in South America* [DCF] tal vez tampoco. El libro sobre el chamanismo [SCWM] es el que satisface estos criterios y seguirá centelleando. Y tal vez el libro sobre la mimesis [MA] (Paul Magee, comunicación personal, 31 de mayo de 2011).

En este quinto capítulo, que se centra exclusivamente en *The Magic of the State* (MS1), reanudo el debate en torno a los supuestos filosóficos de la antropología contemporánea, arguyendo que la principal aportación a la discusión en torno al Otro, en este caso, en la exploración de una "noción de verdad" que, aunque sólo muy pocos se atreverían a llamarla una noción de verdad —de allí, evidentemente, las comillas—, pone en tela de juicio otro de los supuestos básicos de nuestro sentido común, del *systema philosophiae* de Bronislaw Malinowski y de la llamada "antropología clásica": la noción de verdad como correspondencia. Después de rastrear el desarrollo de la noción de verdad en las obras anteriores de Taussig, esbozo una breve historia de la verdad en la cual el joven Friedrich Nietzsche ocupa uno de los papeles protagónicos y presento el argumento de *The Magic of the State* (MS1). Concluyo el capítulo con algunos apuntes acerca de dos etiquetas que tal vez podrían servir para etiquetar lo inetiquetable: "antropología *gonzo*" y "*fictocriticism*".

5.1. EL CAMINO DESDE PUERTO TEJADA

Una cosa es el problema de la realidad, otra el de la verdad. Abordar el primero implica preguntarse por la ontología del mundo y los objetos que lo pueblan; abordar el segundo, en cambio, obliga a examinar la relación entre el texto y algún "más allá" del texto —la realidad, otros textos, etcétera—. Obviamente, la respuesta a la pregunta en torno a la verdad depende en parte de la respuesta a la pregunta referente a la realidad. La tesis ontológica de que el lenguaje es constitutivo de la realidad, por ejemplo, también tiene implicaciones para el debate filosófico sobre la verdad. Las respuestas de Malinowski (citado en M. Young, 2004: 89)

son más sencillas pero no menos problemáticas: la combinación de un realismo externo —el mundo consiste en objetos que son independientes de la mente— con una noción de verdad como correspondencia —la verdad depende de la correspondencia entre las palabras y tales objetos externos— desemboca en una ceguera con respecto al carácter construido de textos como *Argonauts of the Western Pacific* (Malinowski, 1961).

Mas ¿cuál es la posición de Taussig en torno a la relación entre el texto y algún "más allá" del texto? En 2011 apareció a nombre de Mateo Mina, el seudónimo de Michael y Anna Rubbo, una nueva edición de *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca* (ELR). Respecto al libro de 1975, agotado desde hace más de 25 años, Taussig comenta en el nuevo prólogo, que firma con su propio nombre, que "hay muchos mitos alrededor de él: algunos en la región [de Puerto Tejada] dicen que los ingenios o unos viejos terratenientes ricos lo compraron y lo quemaron; otros dicen que [muchos ejemplares] fueron arrojados a los hornos de los mismos ingenios" (PELR: 10). Asimismo, menciona de pasada que eliminó de la nueva edición algunos fragmentos que le parecieron irrelevantes (PELR: 12). ¿Cuáles? Aparte de algunos párrafos incandescentes sobre el dueño de dos ingenios que sostiene que "los negros son perezosos y ladrones" (EL: 99), los "préstamos hechos al gobierno colombiano para el *pueblo colombiano*" que terminan en los bolsillos de los colombianos más ricos y de las compañías extranjeras (EL: 119-120; cursivas en el original), los principales inversionistas de la Corporación Financiera del Valle, que aparecen con nombre y apellido en una tabla (EL: 120-121), el "patético nivel intelectual" de algunos funcionarios vinculados con la Universidad del Valle, que suele importar las metodologías de las "escuelas más reaccionarias de Estados Unidos" (EL: 131), los programas de reforma del gobierno, destinados a preservar el sistema actual (EL: 159-161), los ricos que no sólo siembran caña sino también divisiones (EL: 162-161) y la "cultura de IGUALDAD" de los negros (EL: 163-164; mayúsculas en el original), se eliminó también la introducción (EL: 11-17), en la cual Mina vislumbra la "victoria de la revolución socialista" (EL: 17) y hace algunas aclaraciones metodológicas. De hecho, en los primeros párrafos de la introducción se revela que se trata de la historia de un pueblo relatada desde su propio punto de vista: "No hay necesidad de exagerar, dicen

ellos. Basta con contarla como es y como sucedió. La verdad hablará por sí sola" (EL: 11). Sin pretensión de imputar a Mina lo que no dijo, me limito a añadir que su posición asumida en torno a la relación entre el texto y algún "más allá" del texto no es necesariamente incompatible con la posición defendida por Malinowski. Lo mismo ocurre con *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF). Al aclarar en las conclusiones que, aun cuando las creencias en el diablo refuerzan la conciencia crítica de los miembros de aquellas sociedades precapitalistas que están en proceso de proletarización, "la liberación humana requiere una comprensión no fetichizada de las relaciones humanas" (DCF: 230), Taussig evoca los fantasmas del realismo externo y de la verdad como correspondencia.

Sea como fuere, en 1987, cuando se publica *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM), los caminos de Taussig y Malinowski, quien jamás renunció a los supuestos filosóficos que formuló en 1919, parecen separarse definitivamente. En efecto, el montaje laberíntico de más de 500 páginas, preñado de contradicciones y ambigüedades, marca un antes y un después en su reflexión sobre la relación entre el texto y algún "más allá" del texto: al rehuir por razones ético-políticas la tentación de "separar la verdad de la distorsión, la realidad de la ilusión, el hecho del mito" (SCWM: 75), Taussig, quien ya nunca dejaría de contradecirse, se excluye de los juegos académicos tradicionales, que se caracterizan por defender la inviolabilidad del principio de no contradicción. Mas ¿qué se sigue del rechazo de separar la verdad del error para la relación entre el texto y algún "más allá" del texto? Sin pretensión de desanimar al lector, adelanto que el camino a la respuesta será largo: del problema de la verdad (apartado 5.2) a *The Magic of the State* (MS1) (apartado 5.3) y de allí al problema del "más allá" del lenguaje (apartado 7.1) y la noción de verdad de Walter Benjamin (apartado 7.5).

5.2. DIALOGANDO CON EL JOVEN NIETZSCHE

Anteriormente (apartado 2.3) argumenté que el valor de las etnografías experimentales y la fuerza de las críticas posmodernistas a la antropología

clásica y sus fundamentos prepositivistas dependen en gran parte de la solidez de los supuestos alternativos explícitamente propuestos o implícitamente asumidos. Aduje que entre los supuestos que se critican destacan dos: uno remite al problema de la realidad, otro al problema de la verdad. En el caso de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM), al que me enfoqué en otro lugar (apartado 3.3), la puesta entre paréntesis del segundo problema posibilitó la exploración de una ontología que pone en tela de juicio uno de los supuestos básicos del *systema philosophiae* de Malinowski: el realismo externo. Llegó el momento de abordar el problema de la verdad y de cuestionar otro de sus supuestos centrales: la noción de verdad como correspondencia (véase también M. Young, 2004: 88-90).

Al reconstruir a vuelapluma el debate filosófico en torno a la verdad, resaltan por lo menos tres nociones: la noción de verdad como correspondencia, la noción de verdad como coherencia y la noción de verdad como consenso. La primera, que se remonta a la Antigüedad griega —pensemos en Platón y sobre todo en Aristóteles— y que dominó hasta finales del siglo XIX, expresa una intuición prerreflexiva que sigue firmemente enraizada en nuestro sentido común: la verdad depende de la correspondencia entre el pensamiento y la realidad (véase Villoro, 1999: 213-222). Simplificando al máximo, Alfred Tarski reformula su núcleo de la siguiente forma: la proposición "la nieve es blanca" es verdadera si y sólo si la nieve es blanca. Aun cuando se trata de la noción de verdad más extendida —algunos sostienen que se trata de la única noción de verdad que merece este nombre—, las dificultades son múltiples. Tomando en cuenta los problemas que surgen al traducir de un lenguaje a otro, Luis Villoro (1999: 214) se pregunta cómo podrían adecuarse entidades tan distintas como el pensamiento y la realidad. Además, añade Villoro (1999: 214), no podemos comparar directamente el pensamiento y la realidad: sólo podemos comparar nuestras ideas con nuestra idea de la realidad —he aquí el problema del "internalismo"—. La noción de verdad como coherencia, por otra parte, cuyas raíces se encuentran en los racionalismos de Baruch Spinoza y Gottfried Wilhelm Leibniz, cobró un renovado impulso con el advenimiento del empirismo lógico en las primeras décadas del siglo XX (véase Villoro, 1999: 224-226). En este

caso, la verdad de una proposición depende de su coherencia con un conjunto de otras proposiciones verdaderas. Según Carl G. Hempel (2000: 9-20), por ejemplo, no tiene sentido preguntarse por la correspondencia entre el pensamiento y la realidad, porque la pregunta por la realidad es una pregunta metafísica que no se puede dirimir apelando a la evidencia empírica: sólo tiene sentido intentar "traducir" los distintos lenguajes teóricos a un lenguaje observacional que refleja fielmente los fenómenos directamente observables. También aquí las dificultades son considerables. Para empezar, objeta Villoro (1999: 225), aparece el fantasma del relativismo: cualquier conjunto de proposiciones coherentes entre sí sería verdadero. Por otra parte, se confunden la noción de verdad y los criterios para reconocerla: según Villoro (1999: 225-226), la coherencia de una proposición con un conjunto de otras proposiciones es una condición necesaria pero no suficiente para establecer su verdad. La noción de verdad como consenso, por último, es la más reciente (véase Villoro, 1999: 226-229). Entre sus defensores resaltan Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Hilary Putnam y León Olivé: aunque los dos últimos sostienen que sólo tiene sentido hablar de la verdad en el interior de una comunidad que comparte un determinado marco conceptual, coinciden con los dos primeros en delimitarla en términos de la "aceptabilidad racional en condiciones epistémicas ideales". Es decir, la verdad se concibe como un caso ideal de justificación intersubjetiva. Surgen por lo menos dos objeciones. Según Villoro (1999: 227-228), al reducir la verdad a la justificación, se pierde más de lo que se gana, ya que se trata de conceptos distintos: el concepto de "verdad" está emparentado con el de "realidad" —he aquí el problema de la objetividad ontológica—; el de "justificación" con el de "intersubjetividad" —he aquí el problema de la objetividad epistemológica— (véase también Bustos, 1999: 91-98). Además, añade Villoro (1999: 228), la noción de verdad como consenso restringe la verdad al ámbito de lo racional, algo que sólo los más cientificistas entre nosotros estarían dispuestos a aceptar.

Retrocedamos hasta las últimas décadas del siglo XIX, cuando la noción de verdad como correspondencia aún dominaba el panorama filosófico. En el verano de 1873 el joven Nietzsche terminó un breve artículo que, aun cuando no vio la luz hasta después de su muerte, se convirtió en uno

de los referentes centrales para evaluar su legado: "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" (Nietzsche, 1970). De hecho, se trata de una de las fuentes clave a las que se suele recurrir para poner al descubierto su supuesto rechazo de la verdad, que llegó a ocupar un lugar prominente en los posmodernismos más radicales con el lema de "todo es ficción" (véase, por ejemplo, Jameson, 1993: 367). El párrafo más célebre es el siguiente:

> ¿Qué es, pues, la verdad? Una multitud movible de metáforas, metonimias y antropomorfismos; en una palabra, una suma de relaciones humanas poética y retóricamente potenciadas, transferidas y adornadas que tras prolongado uso se le antojan fijas, canónicas y obligatorias a un pueblo. Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas gastadas cuya fuerza sensible se ha deteriorado, monedas que han perdido su efigie y que ya no son consideradas como monedas, sino como metal (Nietzsche, 1970: 547; traducción de Pablo Simón ligeramente modificada).

Como muestra Maudemarie Clark (1994), no hay ningún consenso entre los nietzscheanos acerca del valor del artículo, cuya tesis central no sólo parece ser contradictoria —si es cierto que las verdades son ilusiones, hay por lo menos una verdad que no es una ilusión—, sino también parece minar aquello que es considerado una de las aportaciones principales de su obra en general —la crítica de la moral—. Sea como fuere, se trata de una de las cartas más fuertes de los "intérpretes radicales o no tradicionales" de Nietzsche, quienes, a diferencia de los "intérpretes tradicionales", sostienen que el filósofo rechaza la noción de verdad como correspondencia y que el texto refleja su posición definitiva en torno a la verdad (Clark, 1994: 11-12, 63). Los intérpretes tradicionales más influyentes son Walter Kaufmann y Martin Heidegger: mientras que el primero aduce que Nietzsche niega la existencia de verdades metafísicas, que implican una correspondencia entre el pensamiento y las cosas-en-sí, mas no la de verdades empíricas, que implican una correspondencia entre el pensamiento y las cosas-para-nosotros, el segundo defiende que su rechazo de la verdad es la consecuencia última de su aceptación tácita de la noción de verdad como correspondencia, que es uno de los síntomas del "olvido del Ser" (Clark, 1994: 5-11). Entre los intérpretes radicales también destacan dos. Arthur C. Danto

argumenta que Nietzsche niega que el pensamiento y la realidad se corresponden, pero adopta una noción pragmática de verdad —la verdad no es más que aquello que facilita la vida—, por lo cual la contradicción anterior se disuelve (Clark, 1994: 12-13, 31-34, 67-69); Jacques Derrida, por su parte, arguye que Nietzsche expresa en proposiciones indecidibles —pensemos en la enigmática frase "he olvidado mi paraguas", la cual apareció entre los fragmentos inéditos— que un lenguaje que no puede dejar de introducir presunciones de verdad es inapropiado para retratar un mundo heracliteano donde nada permanece estable por más que un instante (Clark, 1994: 13-14, 17-19, 70). En contra de todos ellos, Clark (1994: 29-61) articula su propia interpretación neokantiana: lo que parece radical en los escritos del joven Nietzsche es confuso y, por consiguiente, insostenible y desaparece de la filosofía del Nietzsche maduro, quien rechaza el concepto de la cosa-en-sí por contradictorio, con lo que pierde cualquier base para seguir sosteniendo que el conocimiento falsifica la realidad. Respecto a "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" (Nietzsche, 1970), Clark (1994: 77-85) defiende una tesis que sin duda incomodaría a los intérpretes radicales: según ella, el rechazo de la verdad del joven Nietzsche no se deriva de un análisis de la naturaleza del lenguaje, sino de su adopción de la noción de verdad como correspondencia en su versión metafísica —las verdades humanas son ilusiones porque no logran adecuarse a las cosas-en-sí—. En lo que concierne al Nietzsche maduro, fragmentos clave que también suelen aparecer en las exégesis de los intérpretes radicales se reinterpretan convincentemente (Clark, 1994: 95-286). Un ejemplo. En los seis estadios de "Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula" (Nietzsche, 2002: 65-66), incluido en *El crepúsculo de los ídolos*, publicado en 1889, se contraponen distintas creencias sobre el mundo "verdadero", oponiéndolo a "este" mundo, el mundo empírico. Nietzsche se ubica a sí mismo en el sexto estadio, que describe de la siguiente forma: "Hemos abolido el mundo verdadero. ¿Qué mundo queda? ¿El aparente quizá? ¡No! *¡Con el mundo verdadero hemos abolido también el aparente!* (Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA.)" (Nietzsche, 2002: 66; cursivas y mayúsculas en el original; traducción de José Mardomingo ligeramen-

te modificada). ¿A qué se refiere? Según Clark (1994: 109-117), abolir el mundo verdadero —el de las cosas-en-sí— no implica abolir la verdad; al contrario, la abolición del mundo verdadero elimina cualquier base para caracterizar a "este" mundo como un mundo aparente y a las verdades acerca de él como ilusiones. En suma, concluye Clark (1994: 60-61), he aquí una especie de versión mínima de la noción de verdad como correspondencia, que parece coincidir con la posición de Kant sobre la verdad en la esfera de lo fenoménico.

Comoquiera que sea, el "nuevo Nietzsche" de los intérpretes más radicales como, por ejemplo, Paul de Man, quien, en la línea de Derrida, argumenta que la tesis de que el lenguaje es metafórico no sólo pone al descubierto la imposibilidad de asignar un referente extralingüístico único y exclusivo a las palabras, sino también el carácter ilusorio de cualquier verdad (véase Clark, 1994: 14-15, 70-75), adquiere un papel cada vez más protagónico en la obra de Taussig. Ausente en *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF) y *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM), se asoma en *The Nervous System* (NS) y *Mimesis and Alterity* (MA) para subir al escenario en *Defacement* (DF), que presenté anteriormente (apartado 4.4) y que termina con las palabras "mediodía: instante de la sombra más corta" sin referirse de forma explícita a Nietzsche, y *The Magic of the State* (MS1), que esbozaré posteriormente (apartado 5.3) y donde la tesis de que las verdades son metáforas de las que se ha olvidado que lo son es llevada al extremo. Pero ¿cómo justificar la exploración de una "noción de verdad" que sólo muy pocos considerarían una noción de verdad? Quizá la filosofía de la ciencia pospositivista puede proporcionar una respuesta. Partiendo del hecho de que no hay una sola regla metodológica que no haya sido violada en una u otra ocasión y de que esta violación ha sido necesaria para el progreso de la ciencia, Paul Feyerabend (1980) elabora en *Against Method* su "epistemología anarquista". Combinando datos históricos y argumentos filosóficos, aboga a favor de la exploración de "contrarreglas" metodológicas que se oponen a algunas reglas fuertemente arraigadas (Feyerabend, 1980: 29). Aun cuando dos de ellas le interesan de sobremanera —la contrarregla que incita a desarrollar hipótesis que son inconsistentes con teorías altamente confirmadas (Feyerabend, 1980: 29-30, 35-46) y la

contrarregla que incita a desarrollar hipótesis que son inconsistentes con los "hechos" (Feyerabend, 1980: 30-32, 55-68)—, ninguna regla queda a salvo: hay incluso ocasiones en las que las reglas de la argumentación se convierten en obstáculos (Feyerabend, 1980: 8). ¿Qué se sigue de eso? Él mismo responde: "Para aquellos que observan el rico material que la historia proporciona [...] sólo hay un principio que puede defenderse en *cualquier* circunstancia y en *todas* las etapas de la evolución humana: se trata del principio 'todo vale' [*anything goes*]" (Feyerabend, 1980: 27-28; cursivas en el original). No sólo a Ernest Gellner (1975) se le pusieron los pelos de punta. Sin embargo, pocos se percataron de que el famoso principio "todo vale" forma parte de una elegante *reductio ad absurdum*: partiendo de la negación —hay principios universales— de la proposición a demostrar —no hay principios universales—, Feyerabend llega a una contradicción lógica —para alguien en busca de un principio universal que decide no ignorar la historia de la ciencia, el único principio universal es "todo vale"— y concluye que la hipótesis de partida —la negación de la proposición a demostrar— es falsa y la proposición a demostrar —no hay principios universales— verdadera. En otras palabras, todo vale para Gellner, quien se presenta a sí mismo como un "fundamentalista secular ilustrado" (Gellner, 1993: 76, 80), pero no para un filósofo historicista como Feyerabend, cuya intención "no es sustituir un conjunto de reglas generales por otro [sino] convencer al lector de que *todas las metodologías, incluso las más obvias, tienen sus límites*" (Feyerabend, 1980: 32; cursivas en el original). Tal vez la transcripción de una nota a pie de página que aparece en el artículo homónimo de 1970 pero que fue eliminada mañosamente de la versión definitiva de *Against Method* ayuda a despejar las dudas:

> Algunos de mis amigos me han reprochado por elevar una expresión como "todo vale" a principio fundamental de la epistemología. No se dieron cuenta de que estaba bromeando. Las teorías del conocimiento, como yo las concibo, se desarrollan, al igual que todo lo demás. Encontramos nuevos principios, abandonamos los viejos. Pero hay algunas personas que sólo aceptarán una epistemología si tiene cierta estabilidad o "racionalidad", como gustan de decir. Pues bien, podrán tener una epistemología de este tipo y "todo vale" será su único principio (Feyerabend, 1970: 105n38).

De allí, evidentemente, su alegato acalorado a favor de un anarquismo o un pluralismo epistemológico que, nutriéndose de los mitos antiguos y los prejuicios modernos, de las elucubraciones de los expertos y las fantasías de los chiflados, no deja de examinar ninguna idea, por absurda que sea (Feyerabend, 1980: 31-37). Dejándose guiar por el lema de "todo sirve para algo pero no para todo", Feyerabend habría aprobado indudablemente la exploración de la "noción de verdad" del "nuevo Nietzsche" de los intérpretes radicales. Mas no sólo eso. Como las reglas de la argumentación —pensemos, por ejemplo, en el principio de no contradicción— se convierten a menudo en obstáculos, habría aprobado también su violación.

Pero ¿acaso no se abre la caja de Pandora? Todo lo contrario, nunca estuvo cerrada. Al investigar los límites de la actitud racional, que se caracteriza por conceder una alta valoración a las reglas de la argumentación como herramientas justificatorias, Armando Cíntora (2005) concluye que los supuestos básicos de la racionalidad científica —aquellos principios, como la inducción y la deducción, y objetivos, como la predicción empírica, que apuntalan cualquier marco racional— no se pueden justificar racionalmente —es decir, sin caer en regresos al infinito, circularidades viciosas, paradojas lógicas o compromisos de fe—. Sin pretensión de reconstruir el argumento completo del libro, me limito a examinar la regla deductiva que es considerada la más básica y la menos problemática: el *modus ponens* —si las proposiciones (i) *p* y (ii) *p* entonces *q* son verdaderas, entonces la proposición (iii) *q* también es verdadera— (Cíntora, 2005: 29-38). Por su particular relevancia, reproduzco un extenso fragmento del diálogo ficticio entre la tortuga y Aquiles, que Lewis Carroll (1895), el matemático decimonónico que también escribió *Alice's Adventures in Wonderland*, plasmó en "What the Tortoise Said to Achilles". La tortuga inicia la conversación:

> —Amablemente te solicito que las anotes en tu libreta de notas y con la finalidad de referirme a ellas apropiadamente. Llamémoslas A, B y Z:
>
> (A) Cosas que son iguales con otra son iguales entre ellas.
>
> (B) Los dos lados de este triángulo son cosas que son iguales con otra.
>
> (Z) Los dos lados de este triángulo son iguales entre sí.

Lectores de Euclides concederán, supongo, que Z se sigue lógicamente de A y B de modo que quienquiera que acepte A y B como verdaderas, ¿*debe* aceptar Z como verdadera?

—¡Sin duda! [...]

—¿Y si acaso, supongo, algún lector no ha aceptado *aún* A y B como verdaderas, él podría no obstante aceptar la *secuencia* como una *válida*?

—Sin duda un lector tal podría existir. Él podría decir: "Acepto como verdadero el razonamiento hipotético de que *si* A y B son verdaderos, *entonces* Z debe ser verdadero, pero *no* acepto A y B como verdaderos". [...]

—¿Y no podría haber también algún lector que diría "acepto A y B como verdaderos, pero *no* acepto el razonamiento hipotético"?

—Ciertamente podría haberlo. [...]

—Y *ninguno* de estos lectores —continuó la tortuga— está *no obstante* bajo necesidad lógica alguna de aceptar Z como verdadero.

—Así es —asintió Aquiles.

—Bien, ahora quiero que tú *me* consideres como un lector del *segundo* tipo y me obligues, lógicamente, a aceptar Z como verdadero. [...]

—Te obligaré a aceptar Z, ¿lo haré? —dijo Aquiles jocosamente. Y tu situación actual es que tú aceptas A y B, pero *no* aceptas el razonamiento hipotético.

—Llamémoslo C —dijo la tortuga.

—...pero no lo aceptas:

(C) Si A y B son verdaderos, Z debe ser verdadero.

—Ésa es mi posición en este momento —dijo la tortuga.

—Entonces tengo que pedirte que aceptes a C.

—Así lo haré —dijo la tortuga— tan pronto como lo hayas registrado en tu libreta de notas [...] Ahora anota lo que te dictaré:

(A) Cosas que son iguales con otra son iguales entre ellas.

(B) Los dos lados de este triángulo son cosas que son iguales con otra.

(C) Si A y B son verdaderos, Z debe ser verdadero.

(Z) Los dos lados de este triángulo son iguales entre sí. [...]

—Si aceptas A, B y C, entonces *debes* aceptar Z.

—¿Y por qué debo hacerlo?

—Porque se sigue *lógicamente* de ellas. Si A, B y C son verdaderos, Z *debe* ser verdadero. No estás en desacuerdo con *esto*, supongo.

—Si A, B y C son verdaderos, Z *debe* ser verdadero —repitió la tortuga pensativamente—. Ése es *otro* razonamiento hipotético, ¿no es así? Y si no acierto en ver su verdad, podría aceptar A, B y C y, *sin embargo*, no aceptar Z, ¿no es cierto?

—Podrías [...] ¡Entonces podría pedirte que concedas un razonamiento hipotético más!

—Muy bien [...] Lo llamaremos:

(D) Si A, B y C son verdaderos, entonces Z debe ser verdadero. [...]

—Ahora que aceptas A, B, C y D, *por supuesto* aceptas Z.

—¿Lo hago? —dijo la tortuga inocentemente—. Vamos a poner eso suficientemente claro. Acepto A, B, C y D. Sin embargo, supóngase que me niego a aceptar Z. [Te dictaré otro razonamiento hipotético.] Lo llamaremos:

(E) Si A, B, C y D son verdaderos, Z debe ser verdadero.

Hasta que haya concedido *eso*, por supuesto que no necesito aceptar Z. Por lo tanto, es un paso bastante *necesario*, ¿te das cuenta?

—Ya veo —dijo Aquiles con un dejo de tristeza en el tono de su voz.

(Carroll, 1895: 278-280; cursivas en el original; traducción de Jorge Tagle y Armando Cíntora, en Cíntora, 2005: 29-31; traducción ligeramente modificada).

La moraleja es desconcertante: el intento de justificar el *modus ponens* termina en un embarazoso regreso al infinito, por lo que ha de aceptarse dogmáticamente. ¿Qué se sigue de ello para la racionalidad científica en general? Según Cíntora, quedan tres opciones: "Un irracionalismo supremo [...] O el conformismo de una suspensión radical del juicio [...] O la resignada aceptación [...] de que no podemos ser, ni siquiera en principio, agentes completamente racionales, de que los dogmas son lógicamente inevitables y necesarios" (Cíntora, 2005: 75). Feyerabend optaría —sin resignación alguna— por la tercera vía, que obliga a adoptar una actitud más modesta frente a las posibilidades de la argumentación: tanto argumentar como no argumentar sirven para algo, mas no para todo. Desde la perspectiva de este último, violar el principio de no contradicción, que es uno de los criterios de verdad de las tres nociones de verdad presentadas, y explorar una "noción de verdad" confusa no necesariamente desembocan en un callejón sin salida. Pero, evidentemente, tampoco no hay ninguna garantía de que no conduzcan a un callejón sin salida.

5.3. 1997: UNA ESPECIE DE HIPERREALISMO

Como Taussig aclara en el prefacio, *The Magic of the State* (MS1) pretende captar "la naturaleza efusiva del ser del Estado. Después de todo, no sólo los escritores de ficción fusionan la realidad con los estados oníricos. Como nos enseñó Kafka, este privilegio también forma parte del ser-en-el-mundo del Estado moderno" (MS1: s/p). Con ello, sigue de cerca los

pasos de un sociólogo británico que ocupa un lugar central en "Maleficium: State Fetishism" (NS: 113-114, 130), pero que sólo aparece en la bibliografía de la etnografía de 1997 como el autor de uno de los "libros y artículos que ayudaron a escribir este libro" (MS1: 201): Philip Abrams, quien figura merecidamente al lado de Max Weber y Michel Foucault en las antologías de la antropología del Estado (véase, por ejemplo, Sharma y Gupta, 2006). Según Abrams (1988: 79), no hay que hacer más que sustituir la palabra de "Estado" por la palabra de "Dios" para percatarse del poder ideológico de la idea del Estado. De hecho, como precisa en "Notes on the Difficulty of Studying the State",

> El Estado no es la realidad que se encuentra detrás de la máscara de la práctica política. Es en sí mismo la máscara que impide que veamos la práctica política tal como es. [...] inicia su vida como un constructo implícito; después se reifica —como la *res publica*, la reificación pública, ni más ni menos— y adquiere una identidad manifiestamente simbólica que se divorcia progresivamente de la práctica como una representación ilusoria de ésta (Abrams, 1988: 82).

Sin embargo, a diferencia de lo que sugiere Yael Navaro-Yashin (2002: 158, 224n4), quien sostiene que Taussig es un heredero del secularismo de la Ilustración que, a diferencia de Georges Bataille, no parece creer en lo sagrado, hay una discrepancia importante entre él y Abrams. En efecto, en los libros posteriores a *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF) ya no aparece ninguna huella de una tesis que Abrams sin duda suscribiría: la tesis de que "la liberación humana requiere una comprensión no fetichizada de las relaciones humanas" (DCF: 230). Por eso, *The Magic of the State* (MS1) es tan desquiciante. Veamos. En las primeras páginas de la etnografía, un narrador en primera persona singular invoca a la "reina espiritual" y dialoga con ella sobre la "magia del Estado" (MS1: 3-15). Seguramente más de un lector arqueó las cejas. Tomando en cuenta que es muy difícil evadir la obligación de poner los excesos de un antropólogo como Taussig en un formato más apropiado para los rituales académicos de los que la redacción del presente texto forma parte, reconstruyo su argumento.

La obra está dividida en tres. El escenario de la primera parte es la "montaña mágica" de la "reina espiritual" en un país ficticio llamado el

European Elsewhere, que exporta petróleo e importa automóviles, municiones y videos (MS1: 1-86). Los peregrinos llegan en "caravanas" y montan campamentos en la montaña, donde construyen sus "portales" o altares entre las piedras o las raíces de los árboles (MS1: 33-40, 42). Guiados por los "bancos", se dejan poseer uno tras otro por los espíritus de los Otros de Europa que pueblan el "espacio de la muerte" que emana de una historia común que presupone la alteridad colonialmente construida: indios originarios, como el Indio Guaicaipuro y el Indio Tamanaco; esclavos africanos, como el Negro Primero y la Negra Matea; indios de las llanuras del suroeste de Estados Unidos, como el Indio Pluma Roja; vikingos, como Erik el Rojo; dictadores exóticos, como Juan Vicente Gómez; mestizos, como el profesor Lino Valle y el médico José Gregorio Hernández; etcétera (MS1: 4-6, 44-47). Los cuerpos perfectamente inmóviles, delineados con talco y rodeados de velas blancas, se empiezan a contorsionar frenéticamente, en trance, con los ojos en blanco (MS1: 71-74, 78). Todos quieren ser tocados y curados por los poseídos, quienes en una extraña mezcla de rutina y sensacionalismo caminan sobre carbón ardiente y se dejan perforar las mejillas y los muslos con agujas (MS1: 50, 55, 69, 81-86). Falta añadir un dato crucial. En la cumbre de la montaña mágica de la reina espiritual se encuentra uno de los pocos portales permanentes: la "fortaleza" de Simón Bolívar, el Libertador (MS1: 17-19, 68-70). Pero no sólo eso. Las imágenes de los héroes de la patria y los colores de la bandera nacional —amarillo, azul y rojo— están omnipresentes en el teatro posmoderno que se realiza frente a los altares (MS1: 8, 30, 36, 48-49, 69). Y aun cuando los espíritus de los miembros de la corte del Libertador —los generales blancos de las guerras de independencia— sólo pocas veces descienden para entrar al cuerpo de algún ente vivo, no es inconcebible ser poseído por el espíritu de la nodriza de Bolívar (MS1: 93). El pensamiento de Taussig se detiene en una configuración preñada de tensiones. ¿Qué ocurre? Él mismo responde con una pregunta retórica:

> ¿Quizás hubiera sido diferente si la montaña se hubiera quedado en el reino de la selva de los símbolos y de las correspondencias naturales, en las manos de las tres Vírgenes y de Lino Valle, el profesor-ermitaño, sólo voces que emanan de los árboles, alejadas de los caballos y la magia seminal de los héroes? (MS1: 86).

Sin embargo, pareciera como si los peregrinos estuvieran extrayendo en la montaña la "magia del Estado" para curarse. ¿Eso es posible? ¿Por qué lo intentan? La imposibilidad de dar respuestas claras no tiene que ver con la naturaleza extraña de los peregrinos, sino con la naturaleza extraña del propio Estado moderno.

El escenario de las dos últimas partes del libro es el *European Elsewhere* en su totalidad (MS1: 87-199). Taussig aduce que "la circulación de los espíritus de los muertos por los cuerpos de los vivos es un movimiento similar a la circulación de la magia fantasmal del Estado-nación por el 'cuerpo' de la sociedad" (MS1: 139). De hecho, dada la naturaleza contradictoria del Estado secular moderno, en el que la promesa de justicia —acordémonos de G. W. F. Hegel— coincide con el monopolio del uso legítimo de la fuerza —acordémonos de Max Weber—, no es de sorprender su carácter sagrado muy peculiar (MS1: 38, 121; véase también NS: 115-116). ¿Convence el argumento? Veamos. En primer lugar, la república naciente no esquivó esfuerzo alguno para apropiarse de los restos materiales de Bolívar con el propósito de dejarse guiar por su espíritu —he aquí un acto fundacional de posesión espiritual— (MS1: 100-108). En segundo lugar, el Libertador se encuentra en la actualidad por doquier, como si el país entero fuera su mausoleo: las estatuas de bronce y de mármol dominan las plazas públicas (MS1: 109-117); sus palabras aparecen pintadas en las paredes —"si la naturaleza se opone, lucharemos contra ella y haremos que nos obedezca", "un paso imprudente puede sepultarnos para siempre", "el que abandona todo por ser útil a su patria, no pierde nada y gana cuanto le consagra"— (MS1: 112-113); su retrato aparece en las distintas denominaciones de la moneda nacional, a la que también prestó su nombre (MS1: 129). En tercer lugar, al examinar los libros escolares, los timbres postales, los nombres de las compañías de seguros y las universidades, los murales, las paredes de las prisiones, etcétera, un aspecto resalta sobremanera: el carácter infantil y cuasicómico de la iconografía bolivariana elaborada por los adultos (MS1: 93-97, 109-128). Según Taussig, se trata de una de las claves por excelencia a fin de entender la magia del Estado moderno, que requiere profanarse para cobrar vida: en este caso, la proliferación de una especie de *kitsch* infantilizante asegura su profanación (*defacement*) continua (MS1: 95-97, 150-151, 190;

véase también DF: 9-45). En cuarto lugar, casi no hay ningún discurso oficialista en el cual no se invoca literalmente a Bolívar, un gesto que sin duda habría hecho sonreir al joven Nietzsche (MS1: 35, 107). El presidente del *European Elsewhere* declaró, por ejemplo, en alguna ocasión que estaba seguro de que el Libertador se hubiera sentido bien como un instrumento de sus políticas (MS1: 107). ¿En qué se distingue de Ofelia, una curandera en la montaña mágica de la reina espiritual, quien también invoca a Bolívar? El autor de *The Magic of the State* (MS1) responde:

> Cuando el presidente invoca [...] al Libertador, [...] podríamos entenderlo como un modo de expresión figurativo, retórico, poético. [...] Empero, [...] de una manera disparatada pero totalmente necesaria la expresión (retórica) podría resultar real y concreta [...], como [...] en la montaña mágica donde los espíritus de los muertos se literalizan [En efecto,] la gran rueda del sentido [...] se basa en una muerte artística en la que la metáfora se autodestruye para dar a luz a lo literal [...] Lo real es el cuerpo de la figuración, algo que el ritual corporal de la posesión espiritual ilustra perfectamente (MS1: 186).

En quinto lugar, los retenes militares, que obligan a desacelerarse hasta que los uniformados permitan el paso, y las pequeñas cruces al lado de las carreteras, que marcan las muertes por accidentes de tránsito, quizá constituyen "portales" que permiten dejarse poseer durante un breve instante por el espíritu del Estado (MS1: 147-164). Pues bien, queda puesta al descubierto la sorprendente similitud entre lo que ocurre en la montaña mágica y lo que ocurre en el territorio nacional. Mas no sólo eso. La legitimidad del Estado secular moderno no depende tanto de la similitud entre lo oficial y lo extraoficial sino de su confluencia, que encuentra su expresión paradigmática en la posesión espiritual que la pareja sagrada formada por el Libertador y la reina espiritual preside (MS1: 186). Un ejemplo desconcertante. Entre las dieciséis estatuas que se encuentran enfrente del arco del triunfo del monumento nacional de Carabobo, construido en 1921 por el dictador Juan Vicente Gómez y convertido en el centro del teatro estatal de posesión espiritual, hay una que no es la de un oficial del ejército: la de Pedro Camejo, el Negro Primero (MS1: 169-178). ¿De qué se trata? El culto a la reina espiritual, en el que también participa Bolívar, no es un fenómeno exótico, sino algo sin lo cual un Estado como

el *European Elsewhere* no podría existir, porque de ello proviene su fuerza vital (MS1: 186; véase también ME: 498-501, 513-515). Y ¿el resultado de todo ello? Un ambiente muy parecido al que Herman Melville evoca en "Benito Cereno", un relato de 1855 sobre algunos esclavos africanos que someten a la tripulación del barco que los transporta, pero que al acercarse a otro barco adoptan otra vez el papel de esclavos, obligando a sus amos a actuar como si aún tuvieran el mando: "Un tanto real. Un tanto ficticio. Principalmente algo entre los dos" (MS1: 56).

5.4. ENTRE LA FICCIÓN Y LA NO FICCIÓN

Pero ¿cómo etiquetar lo que parece inetiquetable? Emily Eakin hace dos sugerencias: según ella, el autor de *The Magic of the State* (MS1) es "el representante más extremo de lo que él mismo llama *fictocriticism* y de lo que se podría describir con bastante adecuación como antropología *gonzo*" (Eaking, 2001: B7). Para evaluar la segunda etiqueta es necesario retroceder a la década de 1970, cuando el periodista estadounidense Hunter S. Thompson y el abogado chicano Oscar Zeta Acosta crearon la "escritura *gonzo*". Simplificando, se trata de una reacción visceral de dos adeptos del "sueño americano" en contra de su aniquilación (Bruce-Novoa, 1979: 39, 45, 47). El artículo periodístico "The Kentucky Derby is Decadent and Depraved" (Thompson, 1970) es paradigmático: en él, una de las más concurridas carreras de caballos de Estados Unidos es descrita frente a un telón de fondo pesadillesco en el que se proyectan las amenazas de las Panteras Negras (*Black Panthers*), la inminente expansión de la guerra de Vietnam y una masacre de estudiantes en una universidad en Ohio. Sin embargo, no sólo es una cuestión de contenido, sino también de estilo: el periodista *gonzo* no es un observador neutral, ya que participa activamente —y en primera persona— en los eventos descritos; su relato se publica sin editarlo, por lo que se parece a un monólogo interior; eventos reales, *flashbacks*, especulaciones, digresiones imaginarias, obscenidades, insultos racistas y exageraciones grotescas, relacionadas a menudo con el consumo de alcohol y drogas, se yuxtaponen en lenguajes disímiles (Bruce-Novoa, 1979: 41-42). Se trata de algo

más que un gesto cosmético: según Thompson, el lenguaje pulido y monótono del periodismo tradicional se aleja engañosamente de la realidad para contribuir a mantener la superestructura de la sociedad en un momento en que su base estructural se desmorona a ojos vistas (Bruce-Novoa, 1979: 42). El resultado es desconcertante:

> un estilo de "reportar" basado en la idea de William Faulkner de que la mejor ficción está mucho más cerca de la verdad que cualquier tipo de escritura periodística —y los mejores periodistas siempre han sabido esto—. Lo cual no quiere decir que la ficción es "más verdadera" que la escritura periodística —o viceversa—, pero que tanto la "ficción" como la "escritura periodística" son categorías artificiales y que ambos géneros son, en el mejor de los casos, sólo dos medios distintos para conseguir el mismo fin (Thompson, 1979: 106).

Sea como fuere, la respuesta a la pregunta en torno a la conveniencia de la etiqueta de "antropología *gonzo*" para describir la obra de Taussig es negativa. Más allá de las aparentes semejanzas estilísticas —la preeminencia de un narrador en primera persona, la dilución de la frontera entre la ficción y la no ficción, etcétera—, los proyectos de Thompson y Taussig son demasiado distintos para subsumirlos con el mismo adjetivo: a nivel político, el individualismo radical del primero, consecuencia de su fe ilimitada en el "sueño americano", choca con el anticapitalismo del segundo, consecuencia de su afinidad con los Otros de Occidente y con personajes como Bertolt Brecht y Walter Benjamin; a nivel retórico, el lenguaje crudo de Thompson, reflejo de su desencanto profundo con la realidad, contrasta con el lenguaje poético de Taussig, reflejo de su intento de reencantar el mundo; a nivel filosófico, la esterilidad del periodista *gonzo*, desprovisto de cualquier pretensión filosófica, desentona con la erudición del antropólogo experimental, que entabla un diálogo de tú a tú con la filosofía contemporánea.

Tal vez el término *fictocriticism*, que empezó a circular en la década de 1990 en la academia australiana y que remite a una forma de escritura que desafía las convenciones establecidas, es más adecuado (véase, por ejemplo, Kerr y Nettelbeck, 1998). Como señalan algunos de sus representantes más destacados, sus raíces se encuentran en los escritos que algunas mujeres no académicas australianas y canadienses publicaron a

finales de la década de 1970 en respuesta a la escritura experimental de feministas francesas como Hélène Cixous y Luce Irigaray (Gibbs, 2005: s/p); sus principales referentes teóricos son Mijaíl Bajtín (Gibbs, 2005: s/p; Hancox y Muller, 2011: 149-150), Roland Barthes (Kerr, 1995: 93-94) y Gilles Deleuze (Muecke, 2002: 109-110; Flavell, 2004: 35-86); y su agenda política coincide parcialmente con las del feminismo, posmodernismo y poscolonialismo (Cross, 2011: 1062; Hancox y Muller, 2011: 147-148). Mas ¿en qué consiste específicamente? Aun cuando el *fictocriticism* se resiste, al igual que el modernismo y el posmodernismo, a ser definido de manera esencialista, Amanda Nettelbeck lo delimita de la siguiente forma:

> El *fictocriticism* podría definirse como una forma de escritura híbrida que se mueve entre el polo de la ficción ("invención"/"especulación") y el del criticismo ("deducción"/"exterioridad"), entre el polo de la subjetividad ("interioridad") y el de la objetividad ("exterioridad"). Se trata de una forma de escritura que une lo "creativo" y lo "crítico" no en el sentido de yuxtaponerlos, sino en el sentido de transformar a ambos, de centrarse en los géneros establecidos para hacerles "decir" algo distinto (Nettelbeck, 1998: 3).

Aparte de diluir la frontera entre la ficción y la no ficción sin desaparecerla por completo, los *fictocritics* resaltan la performatividad y las implicaciones éticas de la escritura (Kerr, 1995: 93-94; Gibbs, 2005: s/p; Schlunke y Brewster, 2006: 393-394). ¿Qué les motiva? Respuesta: la crítica a la voz analítica —paternalista, dirían unos (véase, por ejemplo, Gibbs, 2005: s/p), falocéntrica, dirían otros (véase, por ejemplo, Pullen y Rhodes, 2008: 242)— de la escritura académica hegemónica, que incita al lector a imaginarse que forma parte del mismo "yo" homogéneo que el autor y los otros lectores, un "yo" que justifica y controla todo lo enunciado (Magee, 2012: s/p). Pero ¿cuáles son las alternativas? Sin preocuparse demasiado por la legibilidad de sus textos autorreflexivos, los *fictocritics* no dejan de expresar su admiración por el "yo" descentrado de los montajes literarios y la multiplicidad de "yoes" de los escritos heteroglósicos (véase, por ejemplo, Gibbs, 2005: s/p). Ahora bien, entre los representantes del *fictocriticism* aparece un nombre que sin duda despertaría la atención del lector: Michael Taussig (Owen, 2006: s/p; Cross, 2011: 1063-1064; Magee, 2012: s/p). De hecho, hay una afinidad

evidente entre el *fictocriticism*, que pone en tela de juicio la voz monológica de Occidente, y la antropología contemporánea, que pretende escuchar las voces de sus Otros (Gibbs, 2005: s/p; veáse también Owen, 2006: s/p). Empero, del hecho de que hay muchas similitudes estilísticas entre el *fictocriticism* y la "escritura sucia" (*messy writing*) a favor de la que George Marcus (1994) aboga no se sigue que sean sinónimos (véase también Pullen y Rhodes, 2008: 243-244). Mas ¿en qué se distingue un *fictocritic* de un etnógrafo experimental? Al adentrarse literalmente en el mundo de los Otros, este último no sólo se enfrenta al problema de la verdad, sino también al problema de la realidad. Un último apunte. Hay afinidades menos evidentes y más significativas. En efecto, el pensamiento indígena y el pensamiento occidental contemporáneo no sólo parecen confluir a nivel ontológico —acordémonos, por ejemplo, de las extrañas confluencias entre las ontologías andina, amazónica y latouriana, que esbocé anteriormente (apartado 3.5)—, sino también a nivel retórico. Aun cuando el examen exhaustivo de los difrasismos mesoamericanos, en los cuales la yuxtaposición de dos palabras genera una nueva unidad de sentido que a menudo difiere completamente del sentido de cada una de las palabras, excede por mucho los objetivos del presente trabajo, las similitudes con el *fictocriticism* en general y la "escritura sistemáticamente nerviosa" (*Nervous System writing* o NS *writing*) de Taussig en particular son más que aparentes (véase, por ejemplo, Montes de Oca, 2013).

5.5. ADENDA

Al rastrear cómo evolucionó la posición de Taussig acerca de la relación entre lo que escribió y algún "más allá" del texto —la realidad, otros textos, etcétera—, detecté una ruptura: aun cuando los supuestos que los autores de *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca* (EL) y *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF) de forma implícita asumieron no son necesariamente incompatibles con los que Malinowski defendió —el realismo externo y la noción de verdad como correspondencia—, los supuestos de este último y los del autor de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM) son por completo irreconciliables. De hecho, al

poner en tela de juicio el principio de no contradicción, que constituye uno de los criterios de verdad de las tres principales nociones de verdad —la noción de verdad como correspondencia, la noción de verdad como coherencia y la noción de verdad como consenso—, el Taussig de 1987 se excluyó definitivamente de los juegos académicos tradicionales. En el mismo tenor iconoclasta, exploró 10 años después en otra etnografía experimental —*The Magic of the State* (MS1)— una "noción de verdad" que sólo muy pocos se atreverían a llamar una noción de verdad —de allí, evidentemente, las comillas—. Se trata de la "noción de verdad" del "nuevo Nietzsche" de los intérpretes radicales, quienes argumentan que el joven filósofo expresó en el breve artículo "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" ("Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne") (Nietzsche, 1970) su rechazo decisivo de la noción de verdad como correspondencia. En sus propias palabras, "las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son" (Nietzsche, 1970: 547; traducción de Pablo Simón ligeramente modificada). Empero, como muestra Maudemarie Clark (1994), no hay consenso entre los nietzscheanos acerca del valor del texto, cuya tesis central parece ser, para empezar, contradictoria. Mas ¿cómo justificar la exploración de una "noción de verdad" que es confusa y, según algunos, insostenible? Paul Feyerabend (1980) respondió: partiendo del hecho de que no hay una sola regla metodológica que no haya sido violada y de que esta violación ha sido necesaria para el progreso de la ciencia, no queda otra que explorar las "contrarreglas" más extravagantes con el lema anarquista de "todo sirve para algo pero no para todo". Además, añadió Armando Cíntora (2005), los supuestos básicos de la racionalidad no se pueden justificar racionalmente, lo cual obliga a adoptar una actitud mucho más modesta frente a las posibilidades de la argumentación: argumentar sirve para algo, mas no para todo. A ello Feyerabend hubiera replicado indudablemente lo siguiente: no argumentar también sirve para algo, mas tampoco para todo.

Pero ¿a qué condujo la exploración de la "noción de verdad" del nuevo Nietzsche en *The Magic of the State* (MS1)? Admito que mi reconstrucción de esta etnografía experimental, que pretende captar la naturaleza efusiva del Estado secular moderno, en el que la promesa hegeliana de justicia coincide con el monopolio weberiano del uso legí-

timo de la fuerza, es una de las menos logradas: se trata de un libro tan complejo que resumirlo supone empobrecerlo. Enfocándose en un lugar aparentemente ficticio llamado el *European Elsewhere*, Taussig argumenta que la fuerza vital y la legitimidad del Estado dependen de la extraña confluencia entre lo oficial y lo extraoficial, que encuentra su expresión paradigmática en los extraños rituales que se realizan en la "montaña mágica" de la "reina espiritual", donde los peregrinos no sólo se dejan poseer por los espíritus de los Otros de Europa —indios originarios, esclavos africanos, dictadores exóticos, etcétera—, sino también por los espíritus de los miembros de la corte de Simón Bolívar. Aparte de recurrir a la técnica del montaje, Taussig experimenta más libremente que nunca. Una sola muestra: en menos de 50 páginas un narrador en primera persona singular que entabla un diálogo con la reina espiritual cede su lugar a un narrador en primera persona plural que asciende la montaña mágica —"nosotros, dos *gringos*"—, quien a su vez cede su lugar a un narrador anónimo que relata las peripecias de *Captain Mission*, aparentemente el *alter ego* de Taussig, cuyo nombre coincide con el de un supuesto pirata anarquista de finales del siglo XVII que aparece en los escritos de Charles Johnson —posiblemente el seudónimo de Daniel Defou— y William Burroughs. Como señala Paul Magee (1997: 196-197), dado que el genio de Taussig reside en su habilidad de encontrar la tercera cara de la moneda y hacerla girar en el borde, el principal problema de sus críticos consiste en resistir la tentación de hacerla caer en una de sus dos caras más conocidas. Sea como fuere, el proyecto de Taussig sigue siendo marcadamente batailleano: al aplicar una de las nociones elaboradas para el estudio de lo primitivo —la noción de posesión espiritual— a lo moderno, el misterio de la presencia de Dios en el mundo contemporáneo se manifiesta en todo su esplendor enigmático. En este caso, el joven Friedrich Nietzsche sirvió de inspiración para revivir metáforas que no parecían ser más que tales. De hecho, en vez de tratar las verdades como metáforas de las que hemos olvidado que lo son, como haría un intérprete radical ortodoxo de Nietzsche, Taussig invita al lector a tratar las metáforas como verdades de las que todavía nos acordamos que no lo son: al igual que en el caso de la montaña mágica, donde los espíritus de los muertos se literalizan, aumentando

los poderes curativos de los poseídos, las invocaciones a los Libertadores que aparecen en los discursos oficialistas —"viva Simón Bolívar", etcétera— tal vez son expresiones no metafóricas capaces de dar literalmente a luz a lo real. Quizá Taussig no es tan distinto de Virgilio, quien acompañó a *Captain Mission* durante algunos de sus exploraciones en la montaña mágica y cuya actitud se refleja en el siguiente lema: "Dejemos que los hechos hablen por sí mismos. Y quiero decir [literalmente] hablar" (MS1: 91). Y ¿el efecto? He aquí la sugerente respuesta de Magee (1997: 195), que también permite arrojar otra luz sobre *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM) y los libros siguientes de Taussig: tal vez se trata de una especie de "hiperrealismo" literario que es mucho más realista a nivel filosófico que el "realismo" literario de la llamada "antropología clásica" (véase también Fabian, 1990: 762). Aun cuando esta hipótesis parece toparse con objeciones insuperables —como señalé anteriormente (apartado 4.5), no tendría ningún sentido tratar de evaluar los montajes de Taussig en términos de la correspondencia entre palabras y entidades extralingüísticas por la sencilla razón de que un texto en el cual aparecen proposiciones contradictorias no puede corresponder con un universo extralingüístico, si éste existiera—, conviene tenerla en mente en los capítulos que siguen. Un último apunte anticlimático. La lectura de "La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela contemporánea" (ME), un artículo de Taussig de 1992 que es en todos los aspectos mucho más ortodoxo que *The Magic of the State* (MS1), podría saciar parte del deseo de los "hechos" del lector: el escenario del libro es el Monumento Nacional Cerro de María Lionza, el centro del culto a la "reina" homónima, que se encuentra en el estado de Yaracuy en el centro-occidente de Venezuela y donde se construyeron varios santuarios, entre los que destacan los de Sorte y Quiballo, donde Taussig realizó por lo menos cuatro estancias de campo en la década de 1980.

Cabe agregar algunos apuntes cruciales sobre el *collage* en general y el escritor estadounidense William Burroughs en particular, quien se presentó tras el telón en *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM), donde Taussig utilizó por primera vez la técnica del montaje literario, a la que ya nunca renunciaría, y quien salió al proscenio en *The Magic of the State* (MS1), donde un personaje llamado Captain Mission,

que también aparece en *Cities of the Red Night* de Burroughs, publicado en 1981, ocupa un lugar central. A finales de la década de 1980, Gregory Ulmer (1987: 84) describió el *collage* o el montaje —utilizo los términos como sinónimos— como "la innovación formal irrefutablemente más revolucionaria en la representación artística de nuestro siglo". ¿De qué se trata? Según Rona Cran (2014: 1-24), Pablo Picasso y Georges Braque fueron los primeros entre muchos —pensemos, por ejemplo, en los dadaístas, los constructivistas, los futuristas y los surrealistas— que exploraron en las primeras décadas del siglo XX tanto la dimensión técnica —el "cortar y pegar" de fragmentos disímiles— como la dimensión conceptual —el cuestionamiento de la naturaleza de la representación y la realidad, el correspondiente rechazo a la separación entre el arte y la vida, la revisión del papel del artista como alguien que se involucra corporalmente y del espectador como un espectador activo, la intención revolucionaria, etcétera— del *collage*. Respecto a Burroughs, Cran (2014: 85-133) sostiene que sus *cut-ups*, entre los que destacan *Naked Lunch*, publicado en 1959, y sobre todo *The Nova Trilogy*, publicada entre 1961 y 1964, llevaron el *collage* a aguas ignotas. De hecho, precisa, Burroughs los concebía como "máquinas de guerra" para descondicionar al lector y acabar con la tiranía del lenguaje, que veía como el principal agente de control interpersonal e institucional (Cran, 2014: 120-125). Por ello, enfatiza, es menester evaluarlos como *collages* formales y no como textos literarios (Cran, 2014: 88, 133). En las palabras de Joan Didion, quien reseñó el primer volumen de *The Nova Trilogy*,

> el medio *es* el mensaje: el punto no es lo que la voz dice sino la voz misma, una voz tan directa y original y versátil que el escrutinio riguroso de lo que está diciendo se socava. Burroughs es menos un escritor que un "sonido" y escuchar la letra puede llevar a pasar por alto el ritmo (Didion, 1966: 2-3; cursivas en el original).

Pero ¿qué lugar ocupa el *collage* en el debate en torno a la modernidad, que reconstruí anteriormente (apartado 1.4)? No hay consenso. Según Clement Greenberg (1986: 259), el montaje es "la clave singular más sucinta y directa de la estética del arte genuinamente moderno". Thomas Brockelman (2001: 6; cursivas en el original), en cambio, arguye que se trata de "un elemento posmoderno [que está] entrelazado con lo moderno,

un elemento posmoderno como la *crisis* de lo moderno anunciada desde el interior de la modernidad". Y aun otros ubican las obras de escritores como Burroughs sin pestañear dentro de la "ficción posmodernista" (véase, por ejemplo, McHale, 1987). ¿Cuál es mi opinión al respecto? Para empezar, del hecho de que figuras como Bataille, Benjamin y Burroughs logran atraer la atención de antropólogos que se mueven en la órbita de la antropología posmoderna no se sigue que los primeros no sean modernistas ni que los últimos no sean posmodernistas. Por otra parte, cabe recordar a Zygmunt Bauman (1991: 4n1), quien sugirió que el despliegue del modernismo en general —y tal vez, añadiría, del *collage* en particular— marca el momento en que la modernidad se volteó hacia sí misma y se percató de su propia imposibilidad, por lo que éste podría ser considerado una etapa prodromal de la condición posmoderna.

Quedó pendiente un problema espinoso: el de la frontera entre la ficción y la no ficción. Aunque muchos la diluyen, muy pocos se atreven a eliminarla por completo. Tal vez el Wittgenstein tardío puede ayudar a esbozar los contornos de una respuesta satisfactoria. Siguiendo a Witold Jacorzynski (2010: 55-71), reconstruyo parte de su epistemología. He aquí uno de sus conceptos centrales: el de "imagen", un concepto bastante amplio que se refiere tanto a un cuadro (*Bild*) como a una presentación (*Vorstellung*) y un símil (*Gleichniss*) (Jacorzynski, 2010: 56). Asimismo, de acuerdo con su definición del significado como uso, las imágenes se dividen en grupos según lo que hacemos con ellas (Jacorzynski, 2010: 56). ¿En qué se distingue, por ejemplo, una imagen religiosa como la *Creazione di Adamo* de Michelangelo de una imagen antropológica como *Argonauts of the Western Pacific* de Malinowski (1961)? La respuesta es engañosamente sencilla: lo que hacemos con ellas es muy distinto. En efecto, aclara Jacorzynski (2010: 58-62), las imágenes religiosas comparten, entre otras, las siguientes características con lo que el Wittgenstein tardío entiende por "ficción": no son retratos literales —el principio de no contradicción, por ejemplo, no se aplica a las creencias religiosas—, son inmunes a las refutaciones fácticas —se relacionan con los hechos históricos, mas no necesariamente cambian con éstos— y no tienen ningún referente objetual —no aprendemos su significado apuntando con el dedo a los referentes, sino jugando con ellas—. Pero

¿en qué se distingue una imagen religiosa de una imagen etnográfica como *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM), que pone en tela de juicio el principio de no contradicción, o *The Magic of the State* (MS1), que diluye la frontera entre la ficción y la no ficción? De entrada, lo que hacemos con las etnografías experimentales es mucho más similar a lo que hacemos con las etnografías clásicas —discutirlas en seminarios de teoría antropológica, por ejemplo— que a lo que hacemos con cualquier imagen religiosa. No obstante, no hacemos exactamente lo mismo con los libros de Taussig que con los de Malinowski; o, más precisamente, sus textos no nos permiten hacer lo mismo con ellos. *Argonauts of the Western Pacific* (Malinowski, 1961) pretende ser un símil de la realidad, cuya verdad depende de la correspondencia entre ambos. Los montajes contradictorios de Taussig, en cambio, no pueden ser evaluados en términos de la correspondencia entre palabras y entidades extralingüísticas y son, al menos en este sentido, más parecidos a las imágenes religiosas: son símiles, pero no símiles de algo, porque al eliminar el símil no queda nada (véase también Jacorzynski, 2010: 58). Quizá sus propios escritos no se hallan tan alejados de los ejemplos que le obligaron a explorar en *Mimesis and Alterity* (MA) la zona fronteriza donde el "vértigo mimético" diluye la polaridad entre "nosotros" y "ellos" —las molas de las mujeres cunas, las esculturas sagradas de los ibo mbari, el movimiento hauka, el documental *Trobriand Cricket*, el pequeño hospital alternativo del hermano Walter en Puerto Tejada, etcétera—. En estos casos,

> aquello que irrumpe repentinamente [...] es la mimesis de la mimesis, una mimesis autorreflexiva, una mimesis que tomó conciencia de sí misma, [...] lo cual nos acerca cada vez más a lo que Caillois [1984: 30] [...] describió como ser similar, "no ser similar a algo, sino ser similar sin más". Benjamin [1979] describió el mismo fenómeno, creo, en su ensayo "Doctrina de lo similar" (MA: 246; referencias añadidas entre corchetes).

Lo que está en juego son algunas de las reglas de los principales juegos de lenguaje antropológicos. Al adoptar ciegamente la noción de verdad como correspondencia, la evidencia empírica se erige engañosamente como la roca dura contra la que se retuerce la pala, con lo cual

queda puesta al descubierto una de las raíces del desfase entre la antropología y otras expresiones culturales más sensibles al pulso del tiempo, como la arquitectura o la literatura. Mas ¿qué se sigue de explorar la "noción de verdad" del nuevo Nietzsche, que sólo muy pocos se atreverían a llamar una noción de verdad? Para empezar, de allí no se sigue que la evidencia empírica no tenga ningún papel por cumplir en la antropología: como ya señaló Feyerabend (1980), no todo vale. Por otra parte, de allí tampoco se sigue que la verdad no tenga ningún papel por cumplir en la antropología. En efecto, llegó el momento de formular una autocrítica, a la que volveré en extenso en otra ocasión (apartado 7.1). Al abordar el problema de la verdad desde *The Magic the State* (MS1), en la cual Taussig explora la "noción de verdad" del nuevo Nietzsche, el lector podría haberse quedado erróneamente con la impresión de que se trata de su noción de verdad. Dos veces no. El nuevo Nietzsche sólo ocupa un papel protagónico en esta etnografía experimental, en la que su "noción de verdad" es utilizada como una herramienta estratégica para abordar ciertos datos etnográficos. He aquí, pues, otra razón para no eliminar las comillas de las frases anteriores: muy pocos se atreverían a circunscribir una herramienta que es utilizada ocasionalmente como una noción de verdad. Pero ¿cuál es, entonces, la noción de verdad —sin comillas— del autor de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM) y *The Magic the State* (MS1)? Como quedará expuesto (apartado 7.1), el diablo está en los detalles. Al delimitar la relación entre el texto y algún "más allá" del texto como el *locus* de la verdad, no me equivoqué, pero me aventuré en una situación delicada que requiere mucha precisión. De hecho, desde la perspectiva de Taussig, conceptualizar la relación entre el texto y algún "más allá" del texto en términos correspondentistas —es decir, en términos de la correspondencia entre dos ámbitos distintos—, como ocurre en el caso de las tres principales nociones de verdad —la noción de verdad como correspondencia, la noción de verdad como coherencia y la noción de verdad como consenso—, equivaldría a expulsar la verdad de los juegos antropológicos. En cambio, conceptualizarla en términos no correspondentistas —acordémonos, en este contexto, de los símiles que no son símiles de algo— abriría la puerta a la elaboración de una noción de verdad que no depende del principio de no contra-

dicción y que al no encerrar la verdad en algunos juegos de lenguaje específicos —los juegos científicos, por ejemplo— posibilita que aparezca en juegos de índole muy diversa —en la antropología, en la literatura, en la religión, etcétera—. Obviamente, hace falta elucidar en detalle el enigmático concepto benjaminiano de "imagen dialéctica" para apreciar el alcance de lo anterior.

6. La muerte de un posmodernista

El 21 de abril de 2001 apareció en el diario estadounidense *The New York Times* el artículo titulado "Anthropology's Alternative Radical" (Eakin, 2001). El primer párrafo del escrito, dedicado exclusivamente a Michael Taussig, quien rehuyó ser fotografiado, podría servir para hacerse una idea de su estatus académico a inicios del nuevo milenio:

> Entre los estudiantes de la Universidad de Columbia, Michael Taussig disfruta de una reputación glamourosa. Como antropólogo especializado en América del Sur, hizo trabajo de campo con chamanes y tomó el yagé, un alucinógeno potente, decenas de veces. Tiene una enorme hamaca multicolor en su cubículo. Y sus clases son famosas por su estilo dramático; una vez dio clase cubriéndose la cabeza con una bolsa de papel (un homenaje a un artista dadaísta). No es de sorprender que siempre se llenan. "Es como un *rock star*", dijo un estudiante de antropología. "Es el profesor que a todos los estudiantes les parece genial" (Eakin, 2001: B7).

Las opiniones de sus colegas son mucho más polarizadas. En el mismo artículo se presenta una pequeña muestra de lo que algunos de ellos externaron a raíz de la publicación de *The Magic of the State* (MS1):

> En su reseña del libro en la revista *American Anthropologist*, Stephanie Kane [1997], profesora de la Universidad de Indiana, lo describió como un "logro extraordinario", lleno de "observaciones asombrosas". Pero Micaela di Leonardo [1997], antropóloga de la Universidad del Noroeste, lo tachó en [el diario]

The Nation como un "libro terrible", cuyo estilo comparó con el de "Allen Ginsberg en un día muy malo". "Su desprecio por el trabajo académico conduce a largos disparates", escribió. Como lo expresó Gastón Gordillo, antropólogo y profesor invitado en el *David Rockefeller Center for Latin American Studies* de la Universidad de Harvard: "Algunos lo adoran; otros tienen muy serias dudas acerca de su trabajo" (Eakin, 2001: B8; referencias añadidas entre corchetes).

Sin pretensión de polemizar con los autores anteriores, cuyas voces resultan un tanto monótonas, prosigo en este sexto capítulo, cuyo contenido se vincula explícitamente con el debate filosófico en torno a la modernidad (apartado 1.4) y con la polémica acerca de la llamada "antropología posmoderna" (apartado 2.3), el viaje zigzagueante que inicié anteriormente. Después de reevaluar en el primer apartado lo ya dicho a la luz de algo que algunos considerarían un "acontecimiento" —la muerte del posmodernismo—, me enfoco en los tres primeros libros que Taussig publicó después del cambio de milenio: dos trabajos etnográficos —*Law in a Lawless Land: Diary of a* Limpieza *in Colombia* (LLL), publicado en 2003, y *My Cocaine Museum* (CM), publicado en 2004— y una obra en la cual se reúnen ocho ensayos —*Walter Benjamin's Grave* (WBG), publicado en 2006—. Surge un problema espinoso: ¿cómo denominar el momento actual? Por carecer de una etiqueta más apropiada, no me queda otra que describirlo como un momento "pos-posmodernista", que quizá resulta mucho más posmoderno que el momento posmodernista que lo antecede inmediatamente.

6.1. DE ESPECTROS Y OTRAS QUIMERAS

"Admitámoslo: se acabó", escribió Linda Hutcheon (2002: 166). ¿A qué se refería? Al posmodernismo. Según ella, el momento posmodernista "pasó, aun cuando sus estrategias discursivas y su crítica ideológica, al igual que las del modernismo, permanecen entre nosotros" (Hutcheon, 2002: 181). Sin embargo, Hutcheon llegó bastante tarde al sepelio: alrededor de 1990 el destino del posmodernismo ya estaba sellado. El nombre del *First Stuttgart Seminar in Cultural Studies*, que se realizó en 1991 en la Alemania reunificada, no deja lugar a dudas: *The End of Postmodernism:*

New Directions (Ziegler, 1993a). Entre las múltiples necrologías que aparecieron en el transcurso de los años siguientes se destacan otros tres volúmenes colectivos: *After Postmodernism: Reconstructing Ideology Critique*, editado por Michael Simons y Herbert Billig (1994), *After Postmodernism: An Introduction to Critical Realism*, editado por José López y Garry Potter (2001), y *Beyond Postmodernism: Reassessments in Literature, Theory, and Culture*, editado por Klaus Stierstorfer (2003). ¿Qué ocurrió? Me limito a presentar el diagnóstico de los críticos convocados por Heide Ziegler (1993a), quienes se enfocaron sobre todo en el destino de uno de los posmodernismos disciplinarios más radicales: el posmodernismo literario. En este caso particular, la ansiedad y la duda pos-Auschwitz dieron a luz la "metaficción", una forma de ficción cuyo objeto es la propia ficción y que cuestiona incesantemente su propia naturaleza textual (Federman, 1993a: 60, 62; Ziegler, 1993b: 5-6). Según William Gass (1993: 109-110), la obra de la escritora estadounidense Gertrude Stein, considerada la madre de la literatura posmodernista, es paradigmática: al repetir, por ejemplo, dos veces el mismo verso extraño, Stein anticipa y confunde al lector, quien suele releer irreflexivamente un verso que no entiende. Evidentemente, la historia de la metaficción posmodernista, la cual surgió en la década de 1950 —pensemos en William Gaddis y Thomas Pynchon— y que dominó las décadas de 1970 y 1980 —pensemos en William Gibson y Bret Easton Ellis—, es la de un fracaso anunciado. Como señaló Raymond Federman (1993b: 158, 163), al interrumpir la conexión entre las palabras y las cosas, los escritores posmodernistas intentaron acercarse al "más allá" del lenguaje, pero se toparon con la imposibilidad de decir lo indecible. Además, precisó, no hay una señal más clara de la decadencia de una idea que su absorción total en la cultura de masas (Federman, 1993b: 154-157; véase también Huyssen, 1984: 14-28). Comoquiera que sea, en la actualidad el posmodernismo literario ya no es más que un estilo entre muchos que puebla el paisaje fragmentado y aún no categorizado de la literatura pos-posmodernista (véase, por ejemplo, Hoberek, 2007).

Para evaluar el destino de la "antropología posmoderna" es indispensable matizar lo que expuse en otra ocasión (apartado 2.3). Simplificando, argumenté que se trata de un grupo variopinto de antropólogos que se

aglutinó alrededor de los autores de *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986), quienes en respuesta a la llamada "crisis de representación" alzaron la bandera de la "reflexividad" y formularon un ambicioso proyecto con dos ejes: la reflexión metaantropológica y la etnografía experimental. Sin duda, Paul Atkinson y Sara Delamont (2008b) rechazarían mi análisis, objetando que se trata de una grave sobresimplificación: los 78 artículos recopilados en los cuatro volúmenes de *Representing Ethnography* (Atkinson y Delamont, 2008a) ilustran con lujo de detalle que la escritura etnográfica ya fue objeto de discusión antes de la publicación de *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986) y que la polémica acerca de ésta se inscribe en un debate mucho más amplio en torno a la retórica de la ciencia en general y la sociología en particular. Mas no sólo eso. Hay otro detalle crucial que parece invalidar mi análisis de la antropología posmoderna (apartado 2.3), que acabó respondiendo afirmativamente a la pregunta de si existe una relación entre el proyecto defendido por los nueve autores de *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986) y los distintos posmodernismos: al reconstruir la rebelión que a mediados de la década de 1980 sacudió los cimientos de la llamada "antropología clásica", Atkinson y Delamont (2008b) rehúyen utilizar el término "antropología posmoderna". No se trata de los únicos: aparte de que la mayoría de los no antropólogos que la abordan no lo utiliza (véase, por ejemplo, Woolgar, 1988b: 24-27; Ashmore, 1989: 50-51), por lo menos tres de los aludidos —James Clifford, Vincent Crapanzano y Paul Rabinow— lo rechazan explícitamente (Fernández de Rota, 2012: 165, 259).

Tal vez *Una etnografía de los antropólogos en EEUU* de José Antonio Fernández de Rota (2012) constituye un punto de partida adecuado para responder a mis potenciales críticos. Con base en el trabajo de campo que realizó entre 1992 y 2008 en 39 departamentos de antropología en Estados Unidos, pero sin referirse al debate filosófico en torno a la modernidad ni a la polémica acerca del posmodernismo, esboza una historia de la antropología contemporánea, que está marcada por la crisis que estalló a raíz de la publicación de *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986) y que dividió la antropología estadounidense en dos bloques irreconciliables en torno a cuyos nombres no hay consenso y algunos de los cuales los miembros de un bloque suelen utilizar para vilipendiar

a los del otro: por un lado, la antropología científica, cientificista, comparativa, empirista, objetivista o (neo)positivista —acordémonos, por ejemplo, de Roy D'Andrade, Ernest Gellner, Marvin Harris, Adam Kuper y Tim O'Meara—; por otro lado, la antropología crítico-reflexiva, interpretativa, moralista, posmoderna —"pomo", dirían algunos— o subjetivista. El conflicto que se generó en la Universidad de Stanford entre los representantes de los dos bloques antagónicos, presentado en detalle por Fernández de Rota (2012: 69-102), fue emblemático, porque culminó en 1998 con la división del Departamento de Antropología en el Departamento de Ciencias Antropológicas, que reforzó sus vínculos con el Instituto de Biología Humana, y el Departamento de Antropología Social y Cultural. ¿Cuál es el meollo de la disputa? Según Fernández de Rota (2012: 79, 98, 192-193, 291-292), se trata de un diálogo de sordos entre dos grupos difusos de antropólogos con ideas diametralmente opuestas en torno a la ciencia, la crítica, la escritura, la ética, la experiencia, la objetividad, la observación, lo político, la realidad, el trabajo de campo, la verdad, la verificación, etcétera (véase también Jacorzynski, 2004; Olivos, 2009). Comoquiera que sea, en la actualidad la antropología reflexiva tiene una presencia bastante marcada en los departamentos de antropología de las universidades más prestigiosas de Estados Unidos —pensemos, por ejemplo, en Berkeley, Chicago, Columbia y Michigan— (Fernández de Rota, 2012: 168, 207, 252-253, 302). Mas ¿qué se sigue de todo ello para mi propio argumento? Pareciera que la antropología posmoderna sobrevivió sin problemas la muerte del posmodernismo, porque jamás ligó su destino al de éste y que sería prudente corregir, por lo tanto, la historia de la antropología contemporánea sustituyendo esta etiqueta por otra —la de "antropología reflexiva", por ejemplo— para evitar confusiones innecesarias. Dos veces no. Para empezar, mostré anteriormente (apartado 2.3) que la antropología defendida por los autores de *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986) forma parte de la extensa familia de posmodernismos. Sin embargo, ¿de qué manera conciliar la vitalidad actual de la primera con la muerte prematura de la última? Como quedará expuesto, el diablo está en los detalles.

La reconstrucción de una parte de la historia milenaria de una de las artes escénicas —el teatro— podría resultar reveladora. Según Hans-Thies

Lehmann (2006: 21), el teatro europeo se distingue del de otras tradiciones por haberse desarrollado dentro de un paradigma muy peculiar: el paradigma aristotélico. Partiendo de la primacía del texto sobre los otros elementos teatrales, el "teatro dramático" —pensemos, por ejemplo, en William Shakespeare, Pierre Corneille, Friedrich Schiller, Georg Büchner, Henrik Ibsen y August Strindberg— representa por medio de la actuación mimética un cosmos ficticio poblado de sujetos centrados para fortalecer en lo catártico los lazos comunitarios que unen emocional y mentalmente a los espectadores (Lehmann, 2006: 21-22). Evidentemente, no se trata de un modelo sólo estético: el espectro de la continuidad que se trasluce detrás de la complicidad entre, por un lado, el drama y, por otro, la abstracción, la dialéctica y la lógica no refleja otra cosa que un intento de reestructurar nuestras formas de imaginar, pensar y sentir (Lehmann, 2006: 39-45, 158-162). Por otra parte, agrega Lehmann (2006: 171-174), el teatro dramático, que enmarca la realidad como un todo con un principio, un medio y un fin, es engañoso ya que en la realidad no existen tal "principio" —algo sin causas— ni tal "fin" —algo sin consecuencias—. Sea como fuere, la Segunda Guerra Mundial aguó la fiesta. Sin cuestionar la primacía del texto, autores como Samuel Beckett y Eugène Ionesco intentaron representar en el "teatro del absurdo" la experiencia vital pos-Auschwitz, con lo que la tradición aristotélica empezó a vaciarse desde dentro (Lehmann, 2006: 52-57). Menos de tres décadas después, la ruptura se consumió: surgió el "teatro posdramático", entre cuyos precursores destacan Antonin Artaud, Gertrude Stein y Stanislaw Ignacy Witkiewicz, también conocido como Witkacy, uno de los mejores amigos del joven Bronislaw Malinowski, y cuyos principales exponentes son Jan Fabre, Klaus-Michael Grüber, Tadeusz Kantor y Robert Wilson. ¿De qué se trata? Al reubicar el texto como un elemento entre otros —sonidos, cuerpos, movimientos, luz, objetos, etcétera—, el teatro se separa del drama y vuelve a acercarse a sus orígenes rituales, que anteceden al advenimiento de la escritura (Lehmann, 2006: 17, 46-48, 86-87). De esta forma, precisa Lehmann (2006: 36-38, 62-64, 68-71, 82-86, 110-111, 141-144, 148-150), se crean "paisajes" o "poemas escénicos" que no tienen ninguna intención de ser los dobles de algo: la atmósfera sustituye a la narrativa; el montaje, a la síntesis; la situación, a la ficción; el *performance*,

a la mimesis; el asombro, a la catarsis; la sensualidad, al sentido; la presentación, a la representación. Sin embargo, no se trata de la negación abstracta del teatro dramático: al igual que en el caso del debate en torno a la modernidad, el prefijo "pos" remite a la presencia de un horizonte normativo —"moderno", en el caso de la posmodernidad; "dramático", en el del teatro posdramático— frente al que se delimita lo realmente contemporáneo (Lehmann, 2006: 27-28). Pero ¿acaso la exploración del "más allá" de la representación no conlleva la despolitización del teatro? Todo lo contrario,

> No es por medio de la tematización directa de lo político que el teatro adquiere un carácter político, sino por medio de la sustancia implícita y el valor crítico de su *modo de representación*. Lo político, enfatiza Julia Kristeva [1977: 13-21], es aquello que pone la medida. Lo político está sujeto a la ley de la ley. No puede dejar de postular un orden, una regla, un poder que se aplica a todos, una medida común. La ley sociosimbólica es la medida común [...] Hay, por lo tanto, un abismo insuperable entre lo político, que pone las reglas, y el arte, que siempre es una *excepción:* la excepción a cualquier regla, la afirmación de lo irregular, aun dentro de la propia regla. El teatro como gesto estético es impensable sin la violación de prescripciones, sin la *transgresión*. [...] Esta tesis incluye la paradoja meramente aparente de que el teatro es político si pone en tela de juicio las categorías de lo político, rechazándolas en vez de apostar por nuevas leyes (Lehmann, 2006: 178-179; cursivas en el original; referencia añadida entre corchetes).

Además, concluye Lehmann (2006: 21-22, 39, 52-57, 180-183), la tradición aristotélica, que modela la historia como un sistema teleológico y que encuentra una de sus expresiones paradigmáticas en la teoría del "drama social" de Victor Turner, parece más inapropiada que nunca para dar cuenta de la realidad actual, entre la cual las consecuencias de Auschwitz —pensemos, por ejemplo, en la incredulidad con respecto a los metarrelatos— ya no son una fuente de angustia metafísica sino algo que se da por supuesto. En efecto, la imagen de la experiencia que se trasluce detrás de los "paisajes" posdramáticos es más sombría, pero probablemente también más realista.

Un rodeo por otra de las artes escénicas —la danza— podría servir para tender un puente entre el teatro y la antropología. Al mapear la escena dancística contemporánea en Flandes, la parte norte de Bélgica,

Rudi Laermans (2010) detecta tres subgéneros: la "danza (im)pura", en la cual los movimientos son básica aunque no exclusivamente autorreferenciales y cuyo exponente más conocido es Anne Teresa de Keersmaeker; el "teatro-danza", que explora la zona fronteriza entre la presencia corporal y su desdoblamiento en una serie de representaciones y cuyos referentes principales son Alain Platel y Meg Stuart; y la "danza reflexiva", que está muy influida por Jérôme Bel, Boris Charmatz y Xavier Le Roy, tres coreógrafos franceses que adquirieron fuerza en la década de 1990 y cuyos proyectos algunos críticos subsumen bajo la etiqueta anacrónica y confusa de "danza conceptual". Aun cuando el alcance intercultural del modelo queda por definirse, Laermans (2010: 414-415) añade que los tres subgéneros empezaron a converger recientemente a raíz del nuevo papel asignado a los elementos no humanos, que ya no son puestos al servicio de la coreografía sino explorados como fuentes de movimiento en sí, lo que marca el tránsito del sólido humanismo corporal de la "danza" al frágil poshumanismo de la "danza en general", un concepto que se superpone parcialmente con el de "teatro posdramático" y que está en deuda con Thierry de Duve (1996), quien caracterizó el arte después de Marcel Duchamp como un "arte en general", en el cual todo parece posible por la falta de estándares genuinos (véase también Laermans, 2008). Pues bien, enfoquémonos brevemente, y a modo de ejemplo, en Jérôme Bel, una de cuyas obras originó en 2004 una demanda de 38 000 euros en contra del International Dance Festival Ireland por engañar al público con respecto a la verdadera naturaleza de la función, que, según el abogado del demandante, no sólo no incluía un solo paso de danza, sino que presentaba un actor que babeaba sobre su pene mientras orinaba en el escenario (Garvey, 2004: s/p; Managh, 2004: s/p). Como señaló Bel (2008: 43-44) en una entrevista, él no se considera un coreógrafo que se limita a trabajar con los cuerpos de sus bailarines, sino un creador escénico que utiliza todas las herramientas a su disposición —los actores, el espacio, la luz, el sonido, el tiempo, etcétera— para analizar la representación teatral en general y la danza contemporánea en particular. De esta forma, el énfasis se desplaza de la "danza" a "lo que está a su alrededor": las reglas de la danza, en *Nom donné par l'auteur* (1994); el cuerpo del bailarín, en *Jérôme Bel* (1995); la historia de la danza, en

Le dernier spectacle (1998); el papel del autor, en *Xavier Le Roy* (2000); el público de la función de danza, en *The Show Must Go On* (2001); la vida del bailarín, en *Véronique Doisneau* (2004); la danza como cultura, en *Pichet Klunchun and Myself* (2005); etcétera.

Detengámonos un momento en *Disabled Theater* (2012), uno de los últimos proyectos de Bel, para ilustrar su modo de trabajar. Cuando uno de los dramaturgos de Theater HORA, una compañía suiza de actores profesionales con discapacidad mental, le propuso trabajar con ellos, se negó. Empero, después de haber conocido a los once actores, cambió de opinión y aceptó hacer una obra con ellos: la puesta en escena de su primer encuentro. El resultado final fue desconcertante. A la manera típicamente minimalista de Bel, la traductora que había sido contratada porque los actores sólo hablaban alemán suizo le dijo al público que Jérôme (*sic*) les había pedido que entraran uno a uno al escenario y que se pararan un minuto delante de él. Lo hicieron, antes de retirarse detrás del telón. Después le dijo al público que Jérôme les había pedido que volvieran a entrar uno a uno al escenario, que dijeran su nombre, su edad y su profesión y que se sentaran en una de las once sillas que habían sido colocadas en un semicírculo al fondo del escenario. Lo hicieron. Después le dijo al público que Jérôme les había pedido que se levantaran uno a uno y que describieran su discapacidad. Lo hicieron. "Soy una pinche idiota", exclamó una de ellos en alemán suizo. Después la traductora le dijo al público que Jérôme les había pedido que presentaran un solo con música que ellos mismos eligieran y que había seleccionado siete para mostrarlos. Se presentaron uno a uno, mientras que los otros actores, sentados al fondo, empezaron a moverse, hacer muecas, hurgarse la nariz, etcétera. Después la traductora le dijo al público que uno de los cuatro rechazados le había escrito una carta a Jérôme para quejarse. El actor se levantó y leyó la carta. Después la traductora le dijo al público que Jérôme había cambiado de opinión y decidido mostrar también los otros cuatro solos. Se presentaron uno a uno. Después le dijo al público que Jérôme les había pedido su opinión sobre la obra. "Mi madre dijo que no era más que una especie de *freak show*, pero le gustó mucho", respondió uno de los actores. ¿De qué se trata todo ello? Como aclaró Bel posteriormente a Marcel Bugiel, el dramaturgo de Theater HORA que lo había invitado,

> Mi proyecto artístico se enfoca en el teatro, en tratar de entender su estructura, cómo funciona, cuál es su fuerza. Cada obra es una especie de experimento científico para esta investigación. Se podría decir que los actores con discapacidad mental, al igual Véronique Doisneau o Pichet Klunchun, son una especie de conejillos de Indias que me permiten llevar a cabo mi investigación sobre el teatro y la danza. [...] En el caso de los actores de Theater HORA, lo que me fascina es su manera de no haber incorporado algunas de las reglas del teatro. De hecho, yo mismo he trabajado mucho sobre las convenciones teatrales y coreográficas naturalizadas por los actores, los espectadores, los coreógrafos, los directores. Traté de deconstruir esas convenciones prescriptivas. Debido a sus alteraciones cognitivas, los actores con discapacidad mental no han incorporado algunas de estas convenciones. Esta situación es extremadamente interesante para mí porque su teatro es en cierto sentido más libre que el de actores comunes. Sus libertades revelan posibilidades teatrales que no podía imaginarme hasta ese momento (Bel, 2013: s/p).

Cabe agregar dos breves comentarios. Para empezar, no es erróneo incluir a personajes como Pina Bausch, Jérôme Bel y Anne Teresa de Keersmaeker entre los creadores de teatro posdramáticos, como hace Lehmann (2006: 23-24), pero podría generar confusión, ya que el teatro y la danza contemporáneos llegan a resultados similares por vías distintas: el teatro, distanciándose del drama, y la danza, alejándose del cuerpo humano. Por otra parte, la obra de Bel en general y *Disabled Theater* en particular ponen al descubierto la viabilidad y la posible superioridad de una reflexividad peculiar que no opera "desde arriba" sino "desde dentro" y que, como pronto quedará expuesto, también hizo acto de presencia en la antropología contemporánea.

Ahora bien, como señala Markus Wessendorf (2006: 29), el término "teatro posdramático" es analíticamente superior al de "teatro posmoderno" o "teatro posmodernista", porque no se deriva de la aplicación de una noción general a un dominio específico, sino que se despliega dentro de una tradición milenaria cuyas premisas centrales se deconstruyen. Y aun cuando de ahí no se sigue que no haya ninguna relación entre el teatro posdramático y el posmodernismo —obviamente, sí la hay—, la muerte del segundo no necesariamente afecta la vitalidad del primero.

De hecho, algo similar ocurrió en la antropología profesional: en la década de 1970 se volteó hacia sí misma; en la década de 1980 se alió

con el posmodernismo; y en la década de 1990 sobrevivió la muerte de éste. No obstante, hay una diferencia: el término que se impuso sobre otros para referirse a esta antropología es el de "antropología posmoderna". Surgen dos problemas. Para empezar, ¿dónde ubicar aquellos antropólogos que participan en el giro reflexivo, pero que se distancian de cualquier posmodernismo? Por otra parte, ¿cómo conciliar su vitalidad actual con la muerte de éstos? Quizá la raíz de las dificultades se encuentra en el uso de un término que, a diferencia que el de "teatro posdramático", es ajeno a la dinámica interna de la disciplina. ¿Qué es para la antropología lo que es para el teatro el drama? Siguiendo a Nicolás Olivos (comunicación personal, 14 de mayo de 2013), respondo: quizá la "etnografía", el "escribir" (γραφή) sobre el "ethnos" (ἔθνος) (véase también Abu-Lughod, 1991). Desde esta perspectiva, la antropología clásica sería una "antropología etnográfica", que enmarca la realidad como una totalidad sin poner en duda la representación; la antropología reflexiva del último tercio del siglo XX, en cambio, sería una "antropología posetnográfica", que por cuestionar incesantemente su propia naturaleza textual rechaza cualquier totalización etnográfica *a priori* y está obligada a sondear el triángulo formado por las estrategias retóricas, los supuestos filosóficos y las implicaciones éticas y políticas, que esbocé anteriormente (apartado 2.3) en detalle. Simplificando, el desarrollo de esta última podría dividirse en tres: un momento pre-posmodernista, marcado por los primeros intentos pueriles de colocar el tema de la reflexividad en la agenda de la antropología (véase, por ejemplo, Scholte, 1972; Atkinson y Delamont, 2008a); un momento posmodernista, dominado por los autores de *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986), quienes generaron un intenso intercambio crítico con el posmodernismo; y, por último, un momento pos-posmodernista, durante el cual algunos hilos se desataron —sobre todo aquellos que el posmodernismo aglutinó— y otros se ataron —pensemos, por ejemplo, en las extrañas confluencias entre las ontologías latouriana, andina y amazónica, que esbocé anteriormente (apartado 3.5)—. Empero, al igual que en el caso del teatro posdramático, no se trata de un nuevo paradigma: lo que une a la gran diversidad de propuestas que se podrían agrupar con el término de "antropología posetnográfica" es su escepticismo radical frente a la "antropología etnográfica", que

sigue presente como un horizonte normativo (véase también Lehmann, 2006: 24-25). De hecho, cualquier intento de sustituir el término "etnografía" por otro parece condenado al fracaso: a la etiqueta de "antropografía" —"escribir" (γραφή) sobre el "hombre" (άνθρωπος)— Bruno Latour (1995) objetaría que el punto de partida de una descripción tendría que ser el "colectivo de humanos y no humanos"; a la etiqueta de "alografía" —"escribir" (γραφή) sobre el "Otro" (άλλος)— Steve Woolgar (1988b: 27-29) objetaría que es indispensable combatir el "exotismo del Otro" para transitar hacia una antropología reflexiva; y, así, *ad infinitum*. Ahora bien, en lo sucesivo prescindiré de la terminología que construí de un modo un tanto manierista por la sencilla razón de que en castellano los significados de las palabras "etnografía" (*ethnography*) y "trabajo de campo" (*fieldwork*) se superponen de tal forma que la etiqueta de "antropología posetnográfica" pareciera referirse a una antropología que rehúye el trabajo de campo. Nada es menos cierto: como muestra Fernández de Rota (2012: 283-324), el punto donde la antropología cientificista y la antropología reflexiva confluyen es la importancia del trabajo de campo, del que depende la identidad disciplinaria de la antropología en general. Por otra parte, hablar de la "etnografía experimental" —un término establecido— en el contexto de una "antropología posetnográfica" podría resultar muy confuso. Por ello, utilizaré en lo que resta de este texto el término "antropología reflexiva" para referirme a la antropología posetnográfica en general y el de "antropología posmoderna" para aludir al momento posmodernista de ésta.

Pero ¿en qué se distingue la antropología reflexiva de la década de 1990 de la antropología posmoderna, que dominó la década de 1980? Según Steve Woolgar (1988b: 24-27), la metaantropología de autores como James Clifford se queda muy corta, porque deconstruye la "magia del etnógrafo" sin cuestionar su propia magia textual: paradójicamente, la pretensión del etnógrafo convencional de establecer la correspondencia entre el objeto —el Otro cultural— y la representación —el texto etnográfico— es disecada por alguien que parece dar por sentada la correspondencia entre su propio objeto —el texto etnográfico— y su representación de éste —el texto metaetnográfico—. Una (meta)antropología radicalmente reflexiva, en cambio, se alejaría de las convenciones realistas y cuestio-

naría incesantemente su propia naturaleza textual, disminuyendo al máximo la distancia entre el objeto y la representación —entre el Otro cultural y el (que escribe el) texto etnográfico, en el caso de la antropología; entre el texto etnográfico y el texto metaetnográfico, en el caso de la metaantropología— de tal forma que se minaría la idea de que el texto constituya una descripción objetiva de una realidad que se encuentra más allá de él (Woolgar, 1988b: 27-30). ¿Eso es posible? Aun cuando se inscribe dentro de la "sociología del conocimiento científico" (SSK, por sus siglas en inglés), *The Reflexive Thesis* de Malcolm Ashmore (1989) es quizá uno de los mejores ejemplos de un trabajo que cumple lo que Woolgar tiene en mente. El tercer capítulo, "Beyond the Tu Quoque: The Dissolution of Reflexive Critique" (Ashmore, 1989: 87-111), revela el alcance de la apuesta. A partir de la acusación de Arne Naess (1972) de que *The Structure of Scientific Revolutions* (Kuhn, 1974) se autorrefuta, ya que reproduce a nivel metahistoriográfico el modelo *Whig* al que se opone a nivel historiográfico, Ashmore explora la tesis de que el *tu quoque* ("tú también") no necesariamente desemboca en un callejón sin salida. Para empezar, aduce, no hay ninguna razón para detenerse en el nivel metahistoriográfico: un meta-metahistoriógrafo podría hacer las mismas objeciones a la metahistoriografía de Naess; y, así, *ad infinitum* (Ashmore, 1989: 102). Por otra parte, ¿qué ocurre con los niveles que se encuentran debajo del nivel de análisis? Según Ashmore (1989: 102-103), cada paso hacia arriba produce de inmediato un efecto dominó: la metahistoriografía de Naess (nivel 4) deconstruye la historiografía de Kuhn (nivel 3) y reconstituye la ciencia natural (nivel 2), porque fue injustificadamente criticada por Kuhn; empero, la hipotética meta-metahistoriografía de Ashmore (nivel 5) deconstruye la metahistoriografía de Naess (nivel 4), reconstituye la historiografía de Kuhn (nivel 3) y deconstruye la ciencia natural (nivel 2). He aquí, pues, un regreso al infinito, ante el que no se detiene, como sí lo haría la mayoría. Respecto al destino de los objetos de la ciencia (nivel 1), Ashmore (1989: 103-104) formula una "especulación escandalosa" que hace tambalear una de nuestras ideas aparentemente autoevidentes: ya que "deconstruir" implica sustituir el nivel autocomprensivo del observado por el nivel metacomprensivo del observador, hablar de la deconstrucción de los

objetos (nivel 1) por la ciencia natural (nivel 2) es hablar de la transformación de un mundo precientífico, poblado de agencias de índole muy diversa, en un mundo objetivo, que no es más que un objeto inerte para el sujeto moderno. Desde esta perspectiva, agrega, a los deconstruccionistas de la ciencia les es conferida la "misión del milenio": la reconstitución del mundo precientífico, con el que la mayoría de los pueblos no occidentales ya está familiarizada (Ashmore, 1989: 104). En suma, concluye Ashmore (1989: xxix, 27, 66-69, 197-198, 234n1), la vía para desarrollar una sociología radicalmente reflexiva no es tratar de resolver la paradoja, como proponen aquellos que suscriben el proyecto de la epistemología tradicional de buscar fundamentos últimos, sino abrazar al "monstruo" —la aporía, el espectro, el regreso al infinito, el *tu quoque* o, en otras palabras, el "problema" de la representación— y explorarlo en textos experimentales que se resisten a reproducir el realismo literario del informe empírico estándar. En "Beyond the Tu Quoque: The Dissolution of Reflexive Critique" (Ashmore, 1989: 87-111), por ejemplo,

> no busqué refutar el *tu quoque* sino generar una *Aufhebung*. Refutarlo es un acto de complicidad. Las refutaciones tienen los mismos fundamentos que aquello que refutan. Preferí revelar los fundamentos del *tu quoque*. ¿Cuáles son? El anhelo de la certeza, de la línea recta y de la claridad. El miedo al regreso, a la paradoja y a la pérdida de control. Para poder hacer eso, es necesario suspender el *tu quoque*. Pero no desaparece ni se autodestruye: se preserva para trascenderse. Una práctica reflexiva sólo puede desplegarse más allá del *tu quoque*. Aun así, generar una *Aufhebung* obliga a no olvidarse del *tu quoque* (Ashmore, 1989: 111).

Sin duda, Bruno Latour inclinaría la cabeza en un gesto aprobatorio. Utilizando el adjetivo "reflexivo" para referirse a cualquier texto que toma en cuenta su propia producción para contrarrestar ser creído demasiado o demasiado poco por los lectores, distingue entre "metarreflexividad" —el intento de evitar ser creído— e "infrarreflexividad" —el intento de evitar no ser creído— (Latour, 1988: 166). Aduciendo que el principal inconveniente de un texto científico es dar la impresión de corresponder con algo que se encuentra más allá de él, sociólogos metarreflexivos como Woolgar enfocan toda su atención en el lenguaje y refrendan implícitamente una agenda kantiana que menosprecia al

mundo (Latour, 1988: 166-168, 173). Los sociólogos infrarreflexivos, en cambio, parten de que el problema principal de un escrito es no ser creído y utilizan todos los recursos literarios a su disposición para avivarlo (Latour, 1988: 168, 170). De hecho, según Latour (1988: 168-169), no tiene sentido ordenar "textos" aparentemente distintos —lo que dicen los trobriandeses, lo que escribe Malinowski (1961) sobre ellos, lo que escribe Clifford (1983) sobre Malinowski, lo que escribe Woolgar (1988) sobre Clifford, etcétera— en niveles, porque son iguales: son relatos —A— que remiten a algún "más allá" del texto —B—. En vez de tratar de interrumpir la conexión entre A y B, como haría un fenomenólogo como Edmund Husserl, quien intentaría quedarse en B, o un deconstruccionista como Jacques Derrida, quien intentaría quedarse en A, y aumentar la ilegilibilidad del texto, Latour (1988: 172) propone "exhibir a aquel que conoce, a aquello que se conoce y al trabajo que se necesita para interrumpir o crear conexiones entre A y B". En efecto, agrega, hay mucha más reflexividad en un artículo como "Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St. Brieuc Bay" de Michel Callon (1999), que parece irreflexivo pero que describe la red de vieiras, pescadores y oceanógrafos en todo detalle, que en 100 bucles autorreferenciales de un sociólogo metarreflexivo (Latour, 1988: 173). Mas ¿qué opina Ashmore? "El cuento de Latour sobre la infrarreflexividad es un romance; y rara vez he leído uno mejor" (Ashmore, 1989: 60). Aquellos familiarizados con la obra de Taussig no estarían nada de acuerdo.

Llegó el momento de responder la pregunta acerca de la distinción entre la antropología posmoderna de la década de 1980 y la antropología reflexiva de la década de 1990. Al reconstruir el desarrollo de la antropología posmoderna, Kirsten Hastrup (2005: 136-138) esboza dos curvas superpuestas: la primera, que refleja el momento "hermenéutico" que se centra en la "narrativa" y el "discurso", asciende bruscamente a partir de 1975, llega a su cúspide alrededor de 1985 y desciende luego paulatinamente; la segunda, que refleja el momento "fenomenológico" que se centra en la "práctica" y la "experiencia", asciende en forma paulatina a partir de 1975, llega a su cúspide alrededor de 1995 y desciende luego bruscamente. Sin modificar la forma de su modelo, corri-

jo a Hastrup: la primera curva refleja el desarrollo de la antropología posmoderna, que es básica aunque no exclusivamente metarreflexiva; la segunda curva, el desarrollo de la antropología reflexiva de la década de 1990, que es básica aunque no exclusivamente infrarreflexiva; y la superposición de ambas, el desarrollo de la antropología reflexiva en general. De la misma forma que el paso de la reflexividad a la autorreflexividad marca el del momento posmodernista al momento pos-posmodernista, como sugiere Ziegler (1993b: 9), el paso de lo que Woolgar (1988: 22) llama la "introspección benigna", que no logra desembarazarse de la ideología de la representación, a la reflexividad radical, que obliga a abandonar la búsqueda de fundamentos últimos y cuyo advenimiento coincide con el retorno del cuentacuentos, marca el paso de la antropología posmoderna de la década de 1980 a la antropología reflexiva de la década de 1990, en la cual se perfila una reflexividad similar a la que se perfila en la obra de Jérôme Bel, el *enfant terrible* de la danza contemporánea, ya que no opera "desde arriba" sino "desde dentro". No obstante, ¿qué implica que ambas curvas regresaron a inicios del siglo XXI a su nivel de 1980? Aun cuando la antropología reflexiva, al igual que el "posmodernismo literario" (Hoberek, 2007: 236) y el "teatro posdramático" (Lehmann, 2006: 19-20), nunca fue el único jugador en el terreno de juego, se encuentra lejos de la posición dominante que ocupó entre 1985 y 1995. Como ilustra el artículo "Tendencias antropológicas en lo que va del siglo [XXI]" del antropólogo argentino Carlos Reynoso (2008: 387-431), quien esboza un "enjambre de *clusters* de teoría y práctica ligados a investigadores individuales o emprendimientos colectivos que no llegan a adquirir masa crítica" (Reynoso, 2008: 390), la antropología parece más fragmentada que nunca (véase también Fernández de Rota, 2012: 139-140). De hecho, aunque los autores de *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986) negaron a diestra y siniestra haber querido instaurar un nuevo paradigma (véase, por ejemplo, Clifford, 1986b: 4; Marcus y Fischer, 1986: ix-xi), operaron como una comunidad científica kuhniana (Olivos, 2009: 17-18). Teniendo en mente que hace falta distancia para evaluar el presente, me limito a añadir con las reservas necesarias que el momento pos-posmodernista actual, en cambio, parece realmente posparadigmático y, en este sentido,

mucho más posmoderno que el momento posmodernista que lo antecedió. Añado un último detalle. Del hecho de que la etiqueta de "posmodernidad" cayó en desuso no se sigue que resultó una mera quimera: en una entrevista informal, George Marcus (citado en Fernández de Rota, 2012: 137) hace la especulación provocadora de que la mayoría de las inquietudes epistemológicas y ontológicas subyacentes se incorporó en el término "globalización", que por lo tanto no sólo ocuparía el primero sino también el segundo nivel analítico del bloque de conceptos que esbocé anteriormente (apartado 1.4) para delimitar la realidad pos-Auschwitz. Pero ¿hacia dónde se dirigió Taussig en la primera década del nuevo milenio?

6.2. 2003: LA MAGIA APOTROPAICA DE UN MARATONISTA

Law in a Lawless Land: Diary of a Limpieza *in Colombia* (LLL), publicado en 2003, es el resultado de dos estancias de una semana en una pequeña ciudad cerca de Cali, Colombia, que Taussig visitó casi cada año a partir de 1969 como antropólogo. No obstante, el nombre del lugar no se menciona y de sus habitantes sólo se revelan las iniciales. ¿Por qué? A comienzos de 2001 un grupo de paramilitares tomó la ciudad de casi 50 000 habitantes para imponer la ley y el orden por medio de asesinatos selectivos de criminales, drogadictos, vagabundos y otros "desechables" —es decir, para realizar una "limpieza" (*cleansing*)—. Como él mismo señala, quizá se trata de un "falso diario" (*faux diary*) o un "metadiario": al transcribir y ampliar su diario de mayo de 2001, la escritura del diario y su relación con el terror pasaron a un primer plano (LLL: xi, 150). A diferencia de sus diarios de la década de 1970, que no hacían más que complementar las notas de campo que organizaba en categorías —historia, tenencia de la tierra, religión, magia, etcétera—, sus diarios posteriores absorbieron todo lo demás y se convirtieron en "libros de recortes" (*scrapbooks*) en los que se yuxtaponen dibujos, folletos, recortes de periódico y fragmentos de texto con múltiples anotaciones en los márgenes, añadidas en otras ocasiones (LLL: 151, 154). ¿Cuáles son sus objetivos? Al igual que en los casos de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM) y *The Magic of the*

State (MS1), no sólo se trata de hacerle justicia al desorden ordenado de una realidad que parece comportarse como un Sistema Nervioso —en este caso, la "máquina de guerra" paramilitar—, sino también de conjurarlo —he aquí otro sentido de la palabra *cleansing*, "limpia", que el libro de Taussig intenta recuperar— (LLL: xiii, 11-12, 17-18, 153).

Sin modificar el orden cronológico de los días, las reflexiones se extienden como un "rizoma" deleuziano. La toma de la ciudad por los paramilitares constituye el esqueleto. Reina la incertidumbre: en efecto, no queda claro quiénes llegaron —pistoleros, paramilitares o autodefensas—, ni cuántos —15, 30 o 50—, ni por qué —fueron invitados por el "comercio" o se invitaron a sí mismos—, ni dónde se están quedando —en el hotel Cupido cerca de la plaza central o en una vieja hacienda en las afueras de la ciudad— (LLL: 15, 22-25, 113-114). Abundan los rumores sobre los asesinatos selectivos (LLL: 26-28, 83, 100, 111-112, 155-156), sobre un eventual ataque paramilitar al peligroso barrio de Carlos Alfredo Díaz (LLL: 59, 80, 104, 114-115) y sobre un inminente contraataque de la guerrilla (LLL: 61-64). Taussig, quien como extranjero corre el riesgo de ser confundido con un representante de una organización de derechos humanos, oscila entre la confusión (LLL: 24, 60-61, 118-119), la incredulidad (LLL: 100, 133), el morbo (LLL: 28, 101-102), la náusea (LLL: 47-48) y la nerviosidad (LLL: 22, 98, 107). Sale a la luz un aspecto crucial pero completamente subexpuesto de la "máquina de guerra" paramilitar, el cual es inseparable de ese ser extraño que es el Estado: su ambigüedad, que no sólo le hace inmune a cualquier intento de categorización, sino también resulta bastante funcional a la hora de erradicar el mal de un mundo imaginario donde no cabe la ambigüedad (LLL: 11-12, 23, 112, 139). Los fragmentos de la prehistoria de la toma que se reconstruyen —los dos asaltos de la guerrilla al único banco de la ciudad (LLL: 62-63), la sucesión de las "listas de muerte" (LLL: 65-70, 74), los avisos de los paramilitares a las autoridades eclesiásticas y políticas (LLL: 22), etcétera— no logran quitar el velo que rodea la "limpieza". Los recuerdos de Taussig de las décadas anteriores tampoco. Dos se resaltan sobremanera: uno general; otro más específico, pero no menos revelador. Para empezar, la relectura de sus diarios de 1970-1972 hace tambalear su idea distorsionada de la calma bucólica de la década de 1970 (LLL: 134-139).

El segundo recuerdo concierne a X., una joven volátil y excéntrica que perdió su voluntad de vivir a raíz de un supuesto ataque de hechicería:

> Hice algo escandaloso. Intenté curar a X., confiando en mi experiencia con los chamanes indígenas de la lejana región del Putumayo en la parte alta del Amazonas. [...] "Estoy jugando a Dios" escribí en mi diario de 1997. "Me convertí en un curandero indígena. ¡Por fin! Después de todos estos años en la facultad de medicina en Sídney." [...] Sólo Dios sabe lo que [su padrastro] pensó de esta extraña intervención: un *gringo* intentando ser un indígena amazónico para curar la hechicería que estaba destruyendo a una joven mujer negra. [...] Me tardé dos días para tomar algunos apuntes sobre la curación de X. ¿Qué estaba resistiendo? Tenía miedo de escribir sobre lo que había ocurrido. Uno siente que nunca podrá hacer justicia a la complejidad de los acontecimientos [...] Y estaba exhausto. Cuando todo se acabó, me senté contra la pared, fumé un cigarro, caminé lentamente a mi casa, me bañé y descansé como si hubiera corrido un maratón. ¿Así se sienten los chamanes indígenas del Putumayo? [...] ¡Mi cantar era tan deplorable! Casi me detuve por eso y porque no lograba rociar la medicina con mi boca en una lluvia fina sobre su frente y su cabeza. Salía en grandes gotas (LLL: 146-148).

Aparte de las referencias ocasionales a autores como Walter Benjamin, William Burroughs, Friedrich Nietzsche, Jean Genet y Roland Barthes, Taussig también incluye un diagnóstico más general del conflicto armado en Colombia, que presenta como la "visión desde fuera" que complementa la "visión desde dentro" de su diario de campo (LLL: 191-202). Como muestra la reseña de Carlos Uribe (2006: 151), quien lamenta que el libro se convirtió en "una especie de crónica sobre Colombia para *The New York Times*", no logró convencer a todos. En síntesis, Taussig argumenta que, aun cuando en la actualidad tanto las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), que surgieron a finales de la década de 1960 con objetivos claramente revolucionarios, como las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), que constituyen el brazo semiclandestino de un Estado corrupto con un sistema jurídico deficiente y que cuentan con el apoyo tácito de una parte sustancial de la población, están involucrados en el tráfico de drogas, no hay que confundir los medios con los fines (LLL: xi-xii, 28-33, 194-200). Además, agrega, sólo la legalización del consumo de drogas puede resolver el "problema de las drogas", ya

que las políticas de prohibición parecen estar destinadas a mantener los precios elevados (LLL: 197). Los posdata, escritos en febrero de 2002, dejan menos lugar a la imaginación: uno de sus amigos, domiciliado en Nueva York, pero oriundo de la pequeña ciudad en Colombia, de la que acababa de regresar, le dijo que "todo ha cambiado [...] Ahora uno puede caminar sin peligro en las calles, de día y de noche. [...] Nunca había visto tantas flores en el cementerio" (LLL: 187).

6.3. 2004: ALGUNOS DE SUS OBJETOS PREFERIDOS

Como señaló Taussig en "Anthropology's Alternative Radical" (Eakin, 2001) respecto a *My Cocaine Museum* (CM), que estaba elaborando con base en el trabajo de campo que realizó a partir de 1990 en la localidad de Santa María, que se encuentra en las cabeceras del río Timbiquí en la costa del Pacífico de Colombia, donde los afrocolombianos, descendientes de los esclavos liberados en 1851, son el grupo mayoritario, y que ya había visitado en la década de 1970 (véase DRC: 103-142), "quiero dar a la naturaleza una voz que no es la voz estereotipada de las ciencias ambientales. No sé si funcionará" (Taussig, citado en Eakin, 2001: B9). Quizá la mejor manera de presentar la obra, que se publicó en 2004, es replicando el gesto de Peter Redfield (2004: 357), quien al intentar inventariar los objetos expuestos en el museo de Taussig reunió los títulos de los 31 capítulos del libro en un solo bloque de texto:

> Oro. Mi museo de cocaína. Color. Calor. Viento & tiempo. Lluvia. Aburrimiento. Buceo. Agua en el agua. La lápida de Julio Arboleda. Minas. Entropía. Aguardiente. La parte maldita. Un perro gruñe. La costa ya no está aburrida. La amante paramilitar. Cemento & velocidad. Miasma. Manglar. El derecho a ser perezoso. Playas. Relámpago. Bocanegra. Piedra. Mal de ojo. [El monstruo] Gorgona. [La isla] Gorgona. Islas. Montañas debajo del agua. El perezoso.

Siguiendo el camino trazado en sus nueve libros anteriores, el museo imaginario de Taussig recupera dos historias cruzadas que el Museo de Oro del Banco de la República en Bogotá, creado por y para una burguesía desprovista de vida y experiencia, omite: la de los descendientes

de los esclavos negros que trabajaron durante la época colonial en las minas de oro y la del oro, que logró colocarse en el centro de la economía política del sistema mundial, al igual que la cocaína hoy en día (CM x-xi, xix, 13). Los dos objetivos subyacentes siguen siendo los mismos. Para empezar, se trata de hacer justicia al desorden ordenado de la experiencia: sin negar la "historia real" (*sic*) del oro y la cocaína, Taussig esboza un "mundo inmanente" —"el mundo de la física y la química, del sexo y el silencio, de los sueños y las pesadillas" (CM: 314)— poblado de "sustancias transgresoras", que no sólo escapan a la lógica de causa y efecto, sino que son ontológicamente opacos (CM: xiii, 267). Apoyándose en sus autores preferidos —Karl Marx, Herman Melville, Friedrich Nietzsche, Franz Kafka, Walter Benjamin, Georges Bataille, Jean Genet y William Burroughs— e introduciendo a otros —Johann Wolfgang von Goethe, Marcel Proust, B. Traven, Martin Heidegger, Louis-Ferdinand Céline, Joseph Beuys y Jimmie Durham— describe la violencia y el extraño encanto de los manglares, los ríos y las vetas de oro de la costa del Pacífico que en el siglo XVI atrajo a conquistadores como Francisco Pizarro (CM: 52, 272, 279); en el siglo XVII, a piratas británicos como Basil Ringrose (CM: 183-185, 272, 280); en el siglo XVIII, a propietarios de esclavos negros como Francisco José Arboleda (CM: 87-95); en el siglo XIX, a cartógrafos como Agustín Codazzi (CM: 197-215); a comienzos del siglo XX, a los ingenieros franceses de la *New Timbiquí Gold Mines Ltd.* (CM: 3, 112-113) y a finales del siglo XX a mineros rusos (CM: 6-7, 64-65, 141-142), narcotraficantes (CM: xvi-xvii, 110-111, 132, 150, 156-157), guerrilleros (CM: xvii, 18, 132, 139-147) y paramilitares (CM: xvii, 18, 144, 146-147, 149-157). Las voces de los habitantes afrocolombianos de Santa María, cuya pobreza extrema adquiere un matiz muy peculiar por la bonanza de oro que parece estar al alcance de la mano, animan el museo de Taussig. Aparte de trabajar en las minas legales e ilegales (CM: 97-107), las mujeres "batean" oro (CM: 2-4) y los hombres se sumergen como "buzos" en el agua para explorar los lechos de los ríos (CM: 70-71, 77-80). Las descripciones son centelleantes. Al terminar una visita a una mina,

> curiosamente empecé a sentirme cómodo en la mina, tal vez porque sabía que estaba saliendo y podía comenzar a reflexionar sobre esta experiencia que ahora

> te paso a ti. [...] Primero el ser humano está tan inmerso en la realidad, en este caso horrorosa, que ella o él no tiene conciencia ni autoconciencia. No hay un Otro, sólo el interior de la mina totalmente oscura que penetra el ser de uno. Luego viene la segunda parte de la historia. Las cosas empiezan a diferenciarse paulatinamente. El sujeto se separa del objeto posibilitando la concienca de sí. ¡Ajá! ¡Estoy teniendo una experiencia! (CM: 105).

Tal vez tenga sentido describir *My Cocaine Museum* (CM) como una especie de "Bruno Latour *meets* Martin Heidegger", que privilegia la historia de larga duración, que fusiona los mitos y los hechos, sobre la historia de corta duración, que pretende separarlos a cualquier precio (véase también Oppenheim, 2007: 480-481). Mientras que aquellos interesados en los "hechos" sobre la cocaína, la guerrilla y los paramilitares, que hicieron estallar las tradiciones que se tejieron alrededor del oro —"The Coast is No Longer Boring" (CM: 139-147)—, quedaron decepcionados (véase, por ejemplo, Gill, 2004: 780; Beasley-Murray, 2005: 853; Giafferi, 2005: 515), aquellos dispuestos a adentrarse en un universo reencantado donde el aburrimiento (CM: 59-67), el calor (CM: 31-40), el color (CM: 23-29) y la lluvia (CM: 51-56) no son el trasfondo pasivo de una historia dramática, sino elementos de un paisaje insólito que diluye las fronteras entre la historia natural y la historia política, quedaron fascinados (véase, por ejemplo, Redfield, 2004: 362; Wade, 2007: 246). De hecho, no es de sorprender que el nombre de Taussig aparece a veces al lado del nombre de Alphonso Lingis (véase, por ejemplo, Stewart, 2007: 6-7; Carlin, 2014: 37n16), quien ha sido descrito como el "fenomenólogo por antonomasia" (Brogan y Risser, 2000: 95) que radicalizó la fenomenología materialista —el método— y el realismo encarnado —la ontología— de Maurice Merleau-Ponty (véase, por ejemplo, Vásquez, 2011: 77-85; véase también Miller, 1976) y entre cuyos escritos se resaltan los peculiares ensamblajes de fotografías, microensayos filosóficos y viñetas etnográficas (véase, por ejemplo, Lingis, 2000; véase también Hooke y Fuchs, 2003; Sparrow, 2007; George y Sparrow, 2014).

El segundo objetivo del autor de *My Cocaine Museum* (CM), que es difícil de disociar del primero, es similar al de sacerdotes kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta en el norte de Colombia como Mamo

Luca, quien no deja de "ejercer su pensamiento, masticando coca, para entender por el bien de la comunidad los gastos en que la Madre Tierra ha incurrido debido a las maldades de los seres humanos" (CM: xiv), y Ramón Gil, quien para realizar la "limpia" (*cleansing*) del Museo de Oro solicitó muestras de la sangre menstrual del personal femenino y del semen del personal masculino, lo que le fue negado (CM: xv). Entre sus autores predilectos, uno vuelve a imponerse: Benjamin. ¿Qué puede aportar un filósofo que, como expresó Lisa Fittko (citada en WBG: 10), quien le ayudó a cruzar la frontera entre la Francia ocupada y la España franquista en 1940, "no podía levantar una taza de té caliente sin haber desarrollado primero una teoría al respecto"? La respuesta se encuentra en su teoría de la historia, que pretende minar la objetividad fantasmal con la que el mundo capitalista contemporáneo se rodea. En efecto,

> se negaba a abandonar los materiales brutos, los documentos mismos, por contar una buena historia. [No obstante,] no veneraba los "hechos en sí", sino la yuxtaposición de los hechos con el presente. [Según él,] la historia se descomponía en imágenes, no en historias, y la tarea del historiador era localizar estas imágenes —las llamaba imágenes dialécticas— que redimirían el pasado por su resonancia con las circunstancias presentes. ¿Por qué "redimir" y a qué se refiere? Es como si el presente estuviera en deuda con el pasado, cualquiera de cuyos aspectos estuviera esperando a ser redimido [...] Tal operación de rescate podría tomar la forma de un despertar de la conciencia que se produciría a partir del mero mostrar. Era el método del montaje (CM: 90).

No hay que hacer más que volver a tomar en las manos algunos de los libros anteriores de Taussig —acordémonos, por ejemplo, del diablo en *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF) y de las vírgenes de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM)— para percatarse de que, de la misma forma que la filosofía de Benjamin es una "filosofía medusiana de imágenes dialécticas", como sugirió Theodor W. Adorno, su antropología benjaminiana es una "antropología medusiana de imágenes dialécticas" (CM: 257-259). Sin embargo, ¿cuántas hay? Como quedará expuesto posteriormente (apartado 7.1), las imágenes dialécticas hacen estallar la distinción entre lo uno y lo múltiple, por lo que estrictamente hablando sería erróneo referirse a

ellas en plural. Sea como fuere, la enigmática imagen dialéctica —en singular— parece replicarse como un fractal en las palabras, las frases, los párrafos, los capítulos, los libros y la obra completa de Taussig. Me limito a presentar un solo episodio de *My Cocaine Museum* (CM). En el otoño de 1995 Taussig visitó la Presa Miguel Alemán en el estado de Oaxaca, México, cuya construcción obligó a reubicar a aproximadamente 20 000 indígenas mazatecos, algunos de los cuales regresaron posteriormente para establecerse de modo ilegal en las islas que antes eran cumbres de montañas (CM: 297-301). Decidió pernoctar en una de las islas. En algún momento, justo antes del anochecer,

> La cacofonía de las aves que se acomodan para la noche es silenciada por el golpear de las pezuñas. El ganado de cuernos anchos corre por la cresta de la montaña que ahora es una isla y se tira al agua. [Las vacas] parecen locas. Histeria colectiva. Allí estaban, pastando [...], y ahora están corriendo sin motivo alguno como si sus vidas dependieran de ello. [...] Nadan vigorosamente a la isla siguiente, suben y corren por la cresta para tirarse de nuevo al agua y regresar a la primera isla en una línea perfecta, la una cabeceando detrás de la otra (CM: 301).

Según Taussig, no sólo se trata de magia, sino de "magia apotropaica", magia destinada a contrarrestar magia o, en este caso, a romper lo que Adorno describió como el "hechizo catastrófico de las cosas" (CM: 266-268).

Ahora bien, falta explicitar la estrategia con la que enfrentó los objetivos anteriormente esbozados. Como admite Richard Kernaghan (2009: 267), uno de sus ex estudiantes de doctorado, "Mick me enseñó sobre todo a ser cada vez más exigente con mi escritura, ya que todo lo importante encontraría allí su última expresión". En el caso de Taussig, este llamamiento condujo al desarrollo de una "escritura sistemáticamente nerviosa" (*Nervous System writing* o *NS writing*) que presta tanta atención a la escritura como a aquello sobre lo que se escribe y que rehúye la racionalidad cartesiana y los pronunciamientos programáticos de la "escritura agroindustrial" (*agribusiness writing*) de la academia tradicional (véase también CW). Los posdata de *My Cocaine Museum* (CM) son la excepción que confirma la regla:

> He sido atento a las llamadas de la antropología reflexiva, ya que me parece evidente que ningún registro objetivo trasciende lo que primero ha sido recorrido y experimentado por el observador. Tal experiencia antecede a la representación, pero es la responsabilidad del autor frente al lector de explorar todos los medios y modos [de escritura] para enriquecer esta experiencia tanto como se pueda. [...] De hecho, ¿qué es la antropología sino una especie de traducción que será tanto más honesta, tanto más verídica y tanto más interesante si expone el exponer, es decir, si expone los medios de su producción? La tarea que tenemos enfrente es, pues, darnos cuenta de lo que ha hecho la antropología desde siempre, a saber, contar las historias de otros y, al desestimar la tarea del cuentacuentos, arruinarlos en el camino. No tenemos "informantes". Convivimos con cuentacuentos, que hemos traicionado demasiadas veces por el bien de una ciencia ilusoria. La tarea que tenemos enfrente es, pues, cruzar el puente y convertirse también en cuentacuentos, aclarando que, por lo menos en mi caso, se trata de un contar con un matiz "modernista", el tipo de entrega tartamudeante que Benjamin recomendó, receptáculo, sin duda, de sus amadas "imágenes dialécticas" (CM: 313-314).

6.4. 2006: HACIA UNA ANTROPOLOGÍA BATAILLEANA

En *Walter Benjamin's Grave* (WBG), publicado en 2006, se reúnen ocho ensayos escritos entre los años 1993 y 2003. Según Taussig, los pequeños montajes tienen por lo menos lo siguiente en común: el amor por el arte de contar cuentos como una forma de análisis, la búsqueda de una especie de redención y la admiración por la antropología clásica, algo que tal vez les hará fruncir las cejas a los detractores de la antropología reflexiva en general y la antropología posmoderna en particular (WBG: vii; véase también EMT: 70-72). ¿Quiénes son los protagonistas? Friedrich Nietzsche ocupa el lugar central en "NYPD Blues" (WBG: 175-187), que intenta aprehender la naturaleza espectral de la institución policiaca; Walter Benjamin, en "Walter Benjamin's Grave: A Profane Illumination" (WBG: 3-30) y "The Beach (a Fantasy)" (WBG: 97-119), que asumen la tarea imposible de transmitir la iluminación profana de la imagen dialéctica; Georges Bataille, en "Transgression" (WBG: 157-172), que expone la lógica transgresora que subyace a lo sagrado, "The Language of Flowers" (WBG: 189-218), que explora la relación entre la pena de muerte y la

magia del Estado, y "The Sun Gives without Receiving" (WBG: 69-95), el cual sugiere que el consumo de relatos exuberantes, como el relato sobre el contrato con el diablo que anima *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF), es similar al consumo no productivo y subversivo de la "parte maldita" (*part maudite*), ya que desbordan cualquier marco interpretativo. Esto, desde luego, vuelve a poner al descubierto los límites de mi propio proyecto reconstructivo: ¿cómo presentar los relatos batailleanos de Taussig sin hacerles violencia? Convencido de que no se trata de dar una respuesta definitiva a esta pregunta sino de mantener a raya el problema, dirijo la mirada hacia los dos ensayos que resistieron al máximo mi gesto reduccionista.

Coincido con David Garrison (2006: 155-156) y Colin Smith (2006: 544), quienes reseñaron la compilación, en que "Constructing America" (WBG: 33-67), presentado como ponencia en el *VI Congreso de Antropología en Colombia* que se realizó en 1992 en la Universidad de los Andes en Bogotá y publicado en 1993 como "La construcción de las Américas: el antropólogo como Colón" (CA), es el capítulo más sugestivo. En él, un narrador en primera persona reflexiona en torno a los diarios y las grabaciones que encontró en un archivo en Praga y que fueron elaborados por un joven antropólogo desconocido —"el Grabador"— que en la década de 1970 hizo trabajo de campo en Puerto Tejada, Colombia. Sobre todo las entrevistas con don Tomás Zapata, un hombre anciano, muy negro y ciego, llaman la atención. En sus respuestas densas y enigmáticas, que a menudo toman la forma de versos épicos de más de veinte minutos y que se citan en extenso, pasa de Platón y Pitágoras a los pormenores de la historia local, pondera las diferencias entre los humanos, los superhombres y los dioses, y se presenta a sí mismo como un "héroe no trágico" brechtiano. ¿De qué se trata? El juicio del narrador es muy distinto del juicio del Grabador, cuya impaciencia impidió escuchar realmente al entrevistado, y del juicio de los historiadores profesionales, que intentarían separar la verdad de la distorsión, la realidad de la ilusión, los hechos de los mitos: según él, se trata de una forma genuina de historiografía que no sólo expone su propia subjetividad, sino también el carácter construido de cualquiera de nuestras obras (WBG: 37-38, 60-62, 66-67).

"Viscerality, Faith, and Skepticism: Another Theory of Magic" (WBG: 121-155), publicado originalmente en 1998, es el segundo ensayo que se resalta. Con base en los escritos de Lucas Bridges, Waldemar Bogoras, Franz Boas y E. E. Evans-Pritchard, entre otros, se perfila una teoría del chamanismo en la cual la "revelación habilidosa" de la "disimulación habilidosa" ocupa un lugar central. La respuesta de Santiago Mutumbajoy, un indígena del Putumayo, a la pregunta de Taussig de por qué decidió convertirse en chamán pone el dedo en la llaga: todos los chamanes que había consultado resultaron farsantes (WBG: 130-131). El caso de Boas es el más ilustrativo. "I Desired to Learn the Ways of a Shaman", un texto autobiográfico de George Hunt, el principal informante kwakiutl de Boas durante más de 40 años, presenta a un archiescéptico que llegó a ser chamán, lo cual pone al descubierto una especie de "sistema nervioso" en donde la fe no sólo coexiste con el escepticismo sino que depende de éste y en donde la magia no es eficaz a pesar de la disimulación sino debido a su exposición (WBG: 123, 131-145). Pero no sólo eso. Desde esta perspectiva, agrega Taussig, "El verdadero aprendiz de chamán [...] era Franz Boas y, más allá de él, en consecuencia, la ciencia del hombre que llegó a encabezar y el trascendental momento histórico de la modernidad que engendró a esta ciencia. Evidentemente, esto también nos involucra a nosotros" (WBG: 143-144). Aun cuando la ilusión de que no hay engaño es quizá la ilusión más problemática de todas, como sugirió Nietzsche en 1873, lo anterior no sólo permite arrojar una luz distinta sobre lo que Boas escribió en torno a los kwakiutl —la magia del etnógrafo—, sino también sobre lo que Taussig escribió en torno a Boas —la contramagia o la magia apotropaica del antropólogo reflexivo— y sobre lo que yo escribo en torno a Taussig —la contra-contramagia del filósofo de la ciencia—, en especial teniendo en cuenta la similitud entre la facultad mimética y la magia simpatética, por medio de la cual la copia adquiere el poder del original. Sin duda, convendría releer "Beyond the Tu Quoque: The Dissolution of Reflexive Critique" de Malcolm Ashmore (1989: 87-111).

6.5. ADENDA

Al reconstruir las secuelas de la muerte del posmodernismo, ocurrida en alguna fecha no especificada en la década de 1990, volví a enredarme en el "mito del marco" (véase también Popper, 1996). Para evaluar el destino de la antropología posmoderna, cuyo surgimiento esbocé anteriormente (apartado 2.3), ajusté el *zoom* y la ubiqué dentro del marco general mucho más amplio de la "antropología reflexiva", que por cuestionar incesantemente su naturaleza textual rechaza cualquier totalización etnográfica *a priori* y está obligada a sondear el triángulo formado por las estrategias retóricas, los supuestos filosóficos y las implicaciones éticas y políticas, que presenté en otra ocasión (apartado 2.3). Simplificando, su desarrollo podría dividirse en tres: el momento pre-posmodernista de la década de 1970, marcado por los primeros intentos de unir el adjetivo "reflexivo", utilizado para referirse a aquellos textos que toman en cuenta su propia producción, al sustantivo "antropología" (véase, por ejemplo, Scholte, 1972; Atkinson y Delamont, 2008a); el momento posmodernista de la década de 1980, dominado por los autores de *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986), quienes, aun cuando generaron un intenso intercambio crítico con el posmodernismo, rechazaron la etiqueta de "antropología posmoderna", que sin embargo y de acuerdo con lo que argumenté anteriormente (apartado 2.3) retuve; y, por último, el momento pos-posmodernista de la década de 1990, durante el cual la "metarreflexividad", centrada en la narrativa y el discurso, es desplazada paulatinamente por la "infrarreflexividad", centrada en la práctica y la experiencia, y el "antifundacionalismo", que constituye una especie de doble negativo del fundacionalismo, por un "posfundacionalismo" feyerabendiano que sustituye la búsqueda imposible de fundamentos últimos por la búsqueda posible de fundamentos sin más, dando lugar al despliegue de una constelación muy dispersa de programas de investigación que combinan la reflexión filosófica y la investigación empírica y que enfrentan reflexivamente su propia contingencia (véase también Crook, 1991: 167-219; Weinberg, 2008). Como quiera que sea, en la actualidad la antropología reflexiva se encuentra muy lejos de la posición dominante que ocupó entre 1985 y 1995: ya no

es más que una corriente entre muchas que puebla el paisaje extremadamente fragmentado de la antropología contemporánea, el cual parece realmente posparadigmático y, en este sentido, mucho más posmoderna que la antropología reflexiva de la década de 1980.

Mas ¿hacia dónde se dirigió Taussig en la primera década del nuevo milenio? Los rumores de Carlos Reynoso (1998b: 43), quien sugirió que se había retirado de la antropología para dedicarse al teatro experimental, quedaron infundados. Como revelan *Law in a Lawless Land: Diary of a* Limpieza *in Colombia* (LLL), un "falso diario" (*faux diary*) de una "limpieza" (*cleansing*) paramilitar en una pequeña ciudad cerca de Cali, Colombia, cuyo nombre no se menciona, pero que aquellos familiarizados con *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca* (EL) no tardarían en adivinar, y *My Cocaine Museum* (CM), una etnografía experimental de Santa María, una localidad en las cabeceras del río Timbiquí en la costa del Pacífico de Colombia, donde los afrocolombianos son el grupo mayoritario, nunca dejó de hacer trabajo de campo. Aunque sus objetivos de fondo siguieron siendo los mismos, se perfilaron con más claridad: no sólo se trata de hacerle justicia al desorden ordenado de una realidad que se comporta como un Sistema Nervioso, sino también de conjurarlo apotropaicamente. A mi juicio, *Law in a Lawless Land* (LLL) y *My Cocaine Museum* (CM) marcan el inicio de la etapa más reciente de un proyecto infrarreflexivo y posfundacionalista ambicioso, que inició puerilmente con *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF), alcanzó muy tempranamente la madurez con *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM), perdió fuerza en la década de 1990 —acordémonos de la muerte prematura de *The Magic of the State* (MS1)— y volvió a alzar el vuelo después del 2000. En efecto, esto también permite arrojar otra luz sobre la trayectoria de Taussig, que se desplazó de los márgenes de la antropología posmoderna de la década de 1980 al primer plano de la antropología reflexiva de la primera década del siglo XXI, cuando él y sus autores predilectos fueron añadidos como elementos aceptados a la tabla periódica de la disciplina (véase también Redfield, 2004: 358-359). ¿De quiénes se trata? La silueta principal que se perfila detrás de *Walter Benjamin's Grave* (WBG), que reúne ocho ensayos escritos entre los años 1993 y 2003, no es la de Benjamin: no se necesita mucha

imaginación para detectar las semejanzas entre sus propios montajes y los exuberantes relatos batailleanos que presenta en "The Sun Gives without Receiving" (WBG: 69-95), relatos cuyo consumo es similar al consumo no productivo y subversivo de la enigmática "parte maldita", ya que desbordan cualquier marco interpretativo.

Mi argumento en torno a la infrarreflexividad y el posfundacionalismo de la antropología contemporánea probablemente dejó insatisfecho al lector, porque quedó desprovisto de sustancia. Acepto la crítica, aclarando de inmediato que el esquema tripartito de la antropología reflexiva, que presenté anteriormente (apartado 6.1), permite evaluar y comparar las trayectorias de antropólogos tan dispares como Paul Atkinson, Michael Jackson, Bruno Latour y Michael Taussig, por nombrar sólo a algunos. Para empezar, investigaciones metaetnográficas como *The Ethnographic Imagination* de Atkinson (1990), quien reduce lo reflexivo a lo textual y elude "los debates más escolásticos y las cursilerías epistemológicas" (Atkinson, 1990: 7), son bastante estériles porque no problematizan la relación entre el texto y la realidad. Pero no sólo eso. Utilizar la tesis de que "el lenguaje es constitutivo de la realidad" (Atkinson, 1990: 176-177) para referirse exclusivamente a la construcción social de nuestra idea de la realidad es engañoso, porque no sólo implica desproveerla de cualquier sustancia ontológica, sino también parece dar por sentado el realismo externo. Jackson y Taussig, por su parte, figuran entre aquellos que marcan lo que Kirsten Hastrup (2005: 136-137) denomina el momento "fenomenológico" de la antropología posmoderna y yo el momento "infrarreflexivo" de la antropología reflexiva. Sin embargo, mientras que el segundo ocupa un lugar secundario en el debate acalorado sobre la antropología posmoderna, el primero, cuyo intento oportunista de unir el empirismo radical, el existencialismo, la fenomenología y la teoría crítica culmina con la presentación ecléctica de "flachazos" etnográficos (véase, por ejemplo, Jackson, 1998), ni siquiera aparece en la bibliografía de *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986: 267-294). Sea como fuere, la historia les dio la razón: basta con comparar "Ethnographies as Texts" (Marcus y Cushman, 1982) con "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography" (Marcus, 1995) o *Reflections on Fieldwork in Morocco* (Rabinow, 1977) con *Anthropos Today*

(Rabinow, 2003) para saber hacia dónde los antiguos metaantropólogos redirigieron su atención (véase también Faubion y Marcus, 2008: 80-81). Respecto a Latour, filósofo de formación y uno de los arquitectos de la teoría del actor-red (ANT, por sus siglas en inglés), queda más allá de cualquier duda su participación en la rehabilitación de lo ontológico frente a lo epistemológico. De hecho, Jackson, Latour y Taussig personifican, cada quien a su manera muy particular, la figura emblemática del cuentacuentos infrarreflexivo y posfundacionalista, cuyos relatos dan testimonio del mundo premoderno contemporáneo (*sic*) que la escritura opaca. Como revelan los elogios de Taussig en la solapa de *On the Modern Cult of the Factish Gods* de Latour (2010), las confluencias son más que aparentes:

> Con qué vivacidad y astucia Bruno Latour nos saca de la jaula que nos mantuvo como rehenes en las supercherías de los sujetos y los objetos durante estos largos años de la civilización occidental. Desfetichizando a estos fetiches, empujándonos suavemente hacia la maestría de la no maestría, nos presenta un modo de pensamiento requerido para rehacer a un mundo defectuoso (CBL).

Obviamente, al limitarme a Atkinson, Jackson, Latour y Taussig, me quedé corto. Sin embargo, aun trazando las trayectorías de los otros jugadores de peso que de una u otra forma entraron en la órbita de la antropología reflexiva, como Tim Ingold, Nancy Scheper-Hughes, Paul Stoller, Marilyn Strathern y Roy Wagner, mi esbozo de la antropología contemporánea sería muy incompleta. ¿Por qué? Habiendo llegado a este punto, el lector perspicaz ya se habrá percatado de que la tentación de ordenar el desorden no sólo acecha a los antropólogos, sino también los metaantropólogos.

7. Y CALLAR SIGUE SIENDO HABLAR

Tres indicadores resaltan para evaluar la recepción de la obra de Michael Taussig en el mundo académico hispanohablante: las traducciones, las reseñas y las investigaciones que establecen un diálogo directo o indirecto con ésta. En la actualidad —escribo estas palabras a mediados de 2014— ocho de sus libros están disponibles en español. Aparte de *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca* (EL) y *Destrucción y resistencia campesina: el caso del litoral Pacífico* (DRC), publicados sólo en español y poco difundidos fuera de Colombia, seis fueron traducidos: *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF), publicado por la editorial mexicana Nueva Imagen como *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica* en 1993; *The Nervous System* (NS), publicado por la editorial española Gedisa como *Un gigante en convulsiones: el mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente* en 1995; *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* (SCWM), publicado por la editorial colombiana Norma como *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación* en 2002; *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative* (DF), publicado por la editorial española Fineo como *Desfiguraciones: el secreto público y la labor de lo negativo* en 2010; *My Cocaine Museum* (CM), publicado por la Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, como *Mi museo de la cocaína* en el 2013; y *Beauty and the Beast* (BB), publicado por la Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, como *Belleza y violencia: una relación aún por entender* en 2014. Las deficiencias son evidentes: en el caso de *Defacement* (DF),

por ejemplo, la traductora eliminó el adjetivo "público" de algunos párrafos, desvirtuando por completo el argumento de Taussig, que gira en torno a las sutiles diferencias entre el "secreto" y el "secreto público" (véase, por ejemplo, DF: 113-114). De sus otros seis libros sólo están disponibles en este momento algunos fragmentos en español: "La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela contemporánea" (ME), publicado en 1992, adelanto de *The Magic of the State* (MS1); "La construcción de las Américas: El antropólogo como Colón" (CA), publicado en 1993, incluido en *Walter Benjamin's Grave* (WBG: 33-67); "La ley en una tierra sin ley: Diario de *Limpieza*" (LTL), publicado en 2003, adelanto de *Law in a Lawless Land* (LLL), y "El lenguaje de las flores" (LF), publicado en el 2010, traducción del ensayo "The Language of Flowers", incluido en *Walter Benjamin's Grave* (WBG: 189-218).

Las reseñas son todavía más problemáticas. Mientras que algunas añaden poco o nada a la discusión en torno a la obra de Taussig (véase, por ejemplo, Molina, 2003; Korstanje, 2010; Lizarazo, 2014), otras conducen a largos disparates. Carlos Uribe (2006: 148), por ejemplo, defiende que la "limpia", el segundo sentido de la palabra *cleansing* que *Law in a Lawless Land* (LLL) intenta recuperar, es una catarsis, con lo cual da a entender que comprendió muy poco de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM) y los libros siguientes de Taussig, que no sólo rehúyen la linealidad aristotélica, que dominó el "teatro dramático" y que encontró una de sus expresiones más acabadas en la teoría del "drama social" de Victor Turner, para hacerle justicia al desorden ordenado de la experiencia cotidiana, sino también para conjurarlo. El comentario extemporáneo de Axel Lazzari (2009) a la versión española de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM) es aún más descabellado, porque es prácticamente inentendible. Como ilustra la siguiente cita, su sarcasmo barroco apenas logra disfrazar su propia incompetencia:

> La magia de la que habla Taussig puede estar normalizada, claro, y empezado [*sic*] en algún momento, claro, y estar hecha por farsantes, claro (y esto es una condición *sine qua non*), y ser un negocio, claro, que nos pone en deuda (al farsante hay que pagarle y el precio lo pone él). Se nos vienen a la cabeza chantas, simuladores, *tricksters* como Coelho (más conejos), la gente tóxica que habla de gente tóxica, las psicofradías, Bucay, las sectas evangélicas y vaticanas, Jodorowsky,

> los encuestadores políticos, los metaanalistas de la realidad. Y el propio Taussig. Pero seguimos sin poder saber de dónde salió el conejo. Hay que creer. ¿En qué? En que la serpiente del mal nunca podrá perder su belleza. Sólo se trata de que se trague su desencanto, hechizándola para que se muerda la cola. ¿No era ése uno de los símbolos de la eternidad, lo extemporáneo que hace olvidar el terror a la muerte? Por suerte este libro de magia ya ha pasado de moda (Lazzari, 2009: s/p).

El problema de Lazzari es el mismo que el de algunos críticos de la antropología posmoderna (véase, por ejemplo, Gellner, 1993; Harris, 1999) y el de Alan Sokal y Jean Bricmont (1997): tiene muy poco mérito acusar a un hombre de paja de fabricación propia de ser un hombre de paja que exhibe una erudición superficial y amontona frases desprovistas de sentido. Como muestra la reseña de Luis Humberto Cardona (2011) de la reedición de *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca* (ELR), la reseña menos pretenciosa es la más interesante, tanto a nivel de contenido —qué se escribe— como a nivel de metacontenido —quién escribe—. Sobre todo la apertura del economista que en la actualidad es profesor de la Universidad de San Buenaventura en Cali, Colombia, sorprende, porque arroja otra luz sobre el antropólogo que a finales de la década de 1960 jugaba con la idea de unirse a la guerrilla como médico:

> Fue por el mes de septiembre del año 1970 cuando vimos por primera vez a Michael Taussig y Anna Rubbo en Puerto Tejada. La primera impresión que experimentamos fue la de ver a dos *hippies* escapados del mayo francés o del festival de arte y música de Woodstock. Todos mis compañeros y yo, que iniciábamos el bachillerato, creíamos que fumaban marihuana; era la imagen social que por lo menos en Puerto Tejada teníamos en torno de los *gringos*; fue quizá ésa la razón por la que padres y vecinos nos alertaron para que sólo con prudencia nos acercáramos a ellos (Cardona, 2011: 112).

El cierre de la reseña de Cardona no es menos significativo. Treinta y seis años después de la publicación de la primera edición de *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca* (EL) —"Bueno, fue mi primer libro. Lo escribí antes de escribir mi doctorado. Y me pareció que eso era lo correcto" (SRT: s/p), comentó Taussig en una entrevista reciente—, su apreciación es muy distinta: "Por toda esta ceguera desvelada, Miguel [*sic*] Taussig y

Anna Rubbo (Mateo Mina) han tenido, tienen y tendrán un lugar permanente en nuestra casa, en nuestro corazón y en nuestro pensamiento" (Cardona, 2011: 118).

Aun cuando las investigaciones que establecen un diálogo directo o indirecto con la obra de Taussig son el mejor indicador de su influencia en el mundo hispanohablante, su revisión exhaustiva excede los objetivos del presente trabajo, ya que no sólo exige medir de una u otra forma la difusión de sus autores preferidos —Walter Benjamin, Georges Bataille y William Burroughs, entre otros— y sus temas predilectos —el fetichismo, el terror, el chamanismo, la escritura, la máquina de guerra, etcétera—, sino sobre todo rastrear los ecos de su gesto iconoclasta. Un problema filosófico adicional es el de la "herencia", en cuyo núcleo se encuentra el doble imperativo contradictorio que obliga a reunir la fidelidad y la infidelidad (véase, por ejemplo, Derrida y Roudinesco, 2009). Un ejemplo ayudará a estimar con más nitidez la magnitud de la tarea pendiente. Aunque aparentemente no hay dos personajes más opuestos que Taussig y Jan De Vos, el misionero jesuita que llegó a México en 1973, hizo suyos los ideales de la teología de la liberación, fue "convertido" por los indígenas, dejó el sacerdocio y se convirtió en uno de los historiadores más respetados del sur de México, entre cuyas obras destacan *La paz de Dios y del rey* (De Vos, 1988b), *Oro verde* (De Vos, 1988a) y *Una tierra para sembrar sueños* (De Vos, 2002), los que están dispuestos a poner atención podrán escuchar su diálogo silencioso sobre el terror, la redención, la historiografía —como ficción— y el historiador —como narrador— (véase, por ejemplo, Higgins, 2004; Gollnick, 2008; Conant, 2010). Sin duda, no es una casualidad que ambos se presentan a sí mismos como "pintores" y no como "fotógrafos" (SST: 21-24; De Vos, 2010: 14-15).

Ahora bien, en este séptimo capítulo mi viaje metaantropológico llega provisionalmente a su fin. Reanudo el debate filosófico en torno al Otro (apartado 4.3) que aborté bruscamente cuando me topé con el "musulmán" de Giorgio Agamben (2005), aquel que no tiene rostro. El camino es claro: del Otro radical a la alteridad radical y de allí al "más allá" del lenguaje. La consigna que se impone es la misma que Hades y Perséfone le impusieron a Orfeo, quien bajó al inframundo

en busca de Eurídice: no mirar hacia atrás. Tomando en cuenta que se trata de un problema que apunta directamente al corazón imposible de la filosofía occidental, modero mis aspiraciones. Después de hacer unas incursiones estratégicas en el territorio incognoscible del "más allá" del lenguaje, presento los tres últimos libros de Taussig: *What Color Is the Sacred?* (WCS), publicado en 2009; *I Swear I Saw This: Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely My Own* (SST), editado en 2011; y *Beauty and the Beast* (BB), publicado en 2012. Como quedará expuesto, lo que le distingue de otros antropólogos reflexivos es su intento de enfrentar el problema del "más allá" del lenguaje.

7.1. MÁS ALLÁ DEL LENGUAJE

Durante el viaje dantesco en busca del Otro que inicié anteriormente (apartado 4.3), me topé con un amplio abanico de personajes conceptuales: el otro *cogito* de René Descartes; la otra "conciencia para sí" de G. W. F. Hegel; el Otro en primera persona de Edmund Husserl; el "ser-ahí" (*Dasein*) de Martin Heidegger, que en tanto ser-en-el-mundo es un "ser-con" (*Mitsein*), un ser con otros; el Otro de Jean-Paul Sartre, con el cual uno se relaciona desde la primera persona del acusativo; el Otro prójimo, el Otro cultural y el Otro formal del Wittgenstein tardío; el extranjero de Emmanuel Lévinas, que no "es", ya que escapa a toda representación; el indio pobre y oprimido de Enrique Dussel, que es afín al extranjero de Lévinas, pero que no es uno solo, y el "musulmán" de Giorgio Agamben, que en tanto "figura de lo imposible" —se trata del testigo verdadero e integral, que sin embargo no puede dar testimonio— marca el paso del Otro radical, que es aún humano, demasiado humano, a la alteridad radical. Habiendo llegado a este umbral, aparentemente quedan tres opciones. A aquellos que desean continuar no les quedaría otra que abandonar la tierra firme del lenguaje. Suponiendo que esto fuera posible, lo que seguiría es inimaginable: lo más probable es que el deseo de lo otro acabaría primero con el sujeto, luego con el deseo y finalmente con lo otro. *Hic est Bacchus*. A aquellos no dispuestos a abandonar la tierra firme del lenguaje les quedarían dos opciones: voltearse y emprender el

viaje de regreso o detenerse y tratar de acercarse al "más allá" del lenguaje desde los márgenes del lenguaje. El lector ya habrá notado que elegí una de las dos últimas vías: sigo escribiendo. Pero ¿cuál de las dos? Sin pretensión de ser exhaustivo, presento en los párrafos siguientes los resultados de las incursiones de Zenia Yébenes, Jacques Derrida y Walter Benjamin en el territorio del "más allá" del lenguaje.

Tal vez no hay un punto de partida más apropiado para hacerse una idea general de la envergadura del problema del "más allá" del lenguaje que *Figuras de lo imposible* de Zenia Yébenes (2007), quien reúne seis "figuras de lo imposible" extraídas de la mística premoderna y del arte y el pensamiento contemporáneos, aclarando explícitamente que se debe evitar pensar que detrás de ellas hay una realidad estable que es vista de distintas maneras. Tomadas en conjunto, las seis figuras ponen al descubierto "la imposibilidad de dar tregua [...] a la necesidad incansable de mostrar [...] aquello que no puede ser mostrado" (Yébenes, 2007: 30). O, en las palabras de Maurice Blanchot, uno de los mejores amigos de Georges Bataille: "Sin lenguaje, nada se muestra. Y callar sigue siendo hablar. El silencio es imposible. Por eso lo deseamos" (Blanchot, 1990: 17; traducción de Pierre de Place). Es decir, donde parecía haber tres opciones, no hubo sino una sola: detenerse y tratar de acercarse al "más allá" del lenguaje desde los márgenes del lenguaje. Yébenes presenta tres dípticos. El primero resalta la afinidad entre el "afuera" de Blanchot y la "teología mística" de Pseudo Dionisio Areopagita, probablemente un monje de origen sirio que vivió en el siglo VI d. C. (Yébenes, 2007: 31-100). Sobre todo *Thomas el oscuro*, publicado en 1941, le llama la atención. En efecto, la primera novela de Blanchot no sólo pone de manifiesto su fascinación por la muerte como una figura de lo imposible, porque, aun cuando se trata de la más propia de las posibilidades humanas, no puede convertirse nunca en el contenido de una experiencia, sino también su firme convicción de que la literatura es el medio privilegiado para desvelar esta ambigüedad, ya que por su incapacidad de captar la singularidad preconceptual de la existencia permite aproximarse a la experiencia de la no experiencia, lo radicalmente otro, el desastre, el afuera (Yébenes, 2007: 27-29, 39-42, 83, 97-98). Pseudo Dionisio, por su parte, delimitó tres modos de discurso teológico: el modo afirmativo

o catafático, que al apuntar a la inmanencia de Dios en la creación enuncia lo que éste es; el modo negativo o apofático, que al apuntar a la trascendencia de Dios respecto a la Creación enuncia lo que éste no es; y el modo místico o hipernegativo, que al apuntar a un Dios que está más allá de la afirmación y la negación, del ser y el no ser, de la verdad y el error, no sólo conduce a la remoción de cualquier concepto o imagen, sino también a la desposesión de sí (Yébenes, 2007: 54-55, 60-61, 67-68). Marguerite Duras, la prolífica novelista francesa que falleció en 1996, y santa Ángela de Foligno, la mística franciscana del siglo XIII, son las protagonistas del segundo díptico, que se centra en "lo otro en femenino" (Yébenes, 2007: 101-164). Según Yébenes (2007: 110-111, 120-121, 154), lo que caracteriza a Duras es su obsesión por el cuerpo como una metáfora de aquello que precede a y es excluido por el *cogito* occidental —el judío, el loco, la mujer, etcétera— y por la literatura como el lugar por excelencia para desplegar los poderes trangresores del cuerpo —el deseo, la violencia, el exceso y, sobre todo, la alteridad— y reacercarse al magma precultural, prehistórico y prelingüístico donde la ley del contagio metonímico hace trizas el principio de no contradicción y diluye la frontera entre las palabras y las cosas. Hasta cierto punto, se asemeja a santa Ángela, cuyo grito de 1291 marca el paso de la impotencia de un alma de articular su experiencia de Dios a la locura de un cuerpo que ya no logra delimitar sus límites, y quien posteriormente obligó a su amanuense a escribir y reescribir, una y otra vez, su fusión imposible con esa "nada desconocida" que excede todo lenguaje (Yébenes, 2007: 29-30, 128-131, 148-151). En el tercer díptico se yuxtaponen los dibujos de san Juan de la Cruz, el místico carmelita del Renacimiento español, y los lienzos de Anselm Kiefer, el artista contemporáneo alemán (Yébenes, 2007: 165-223). Al disociar en su obra escrita y pictórica la mística de la experiencia —la mística no es un tipo de experiencia— y del sujeto —la mística no tiene nada que ver con un sujeto que tiene una experiencia—, san Juan deconstruye las dos categorías centrales de la modernidad (Yébenes, 2007: 174-175). Entre sus dibujos destacan dos. El *Cristo crucificado*, que desde una muy inusual perspectiva a vista de pájaro muestra a un Dios suspendido entre la muerte y la redención, constituye una meditación radical en torno a la imposibilidad de ver y

nombrar (Yébenes, 2007: 178-182); el diagrama de la *Subida del Monte Carmelo*, en cambio, revela cómo san Juan, en su intento de describir la transformación del alma en Dios, se percató de los límites del lenguaje, se adentró en la tierra de nadie del no saber y finalmente se perdió, convirtiéndose en una conciencia que ya no era la conciencia de algún yo (Yébenes, 2007: 183-197). Respecto a los lienzos de Kiefer, entre los que resalta *Zim Zum* de 1990, cuyo nombre remite al punto en el que Dios se retira para permitir que el mundo aparezca, Yébenes (2007: 200-223) arguye que tratan de expresar lo que en otro lugar (apartado 1.4) describí como la "experiencia vital pos-Auschwitz", la experiencia de lo que no puede captarse en una experiencia, con lo que no sólo se subvierte la dicotomía presencia-ausencia, sino también se esfuma la posibilidad de encontrar un punto de anclaje firme.

Ahora bien, mientras que *Figuras de lo imposible* de Yébenes (2007) permite esbozar la arquitectura externa del problema del "más allá" del lenguaje, la reconstrucción de la controversia Foucault-Derrida, que ya ha sido ampliamente comentada (véase, por ejemplo, Eribon, 2004: 167-170; Yébenes, 2008: 102-106; Peeters, 2013: 164-165, 292-295), permite esbozar su arquitectura interna. El 20 de mayo de 1961 Michel Foucault presentó en la Sorbona su *Historia de la locura en la época clásica* como tesis principal de doctorado. En el breve prefacio, el cual no aparece íntegramente más que en la edición original del mismo año y en el primer volumen de sus *Dits et écrits* (Foucault, 1994, vol. 1: 159-167), se prefiguran algunas de las preocupaciones centrales de la antropología reflexiva en general (véase apartado 6.1) y de la antropología posmoderna en particular (véase apartado 2.3). Según el joven Foucault (1994, vol. 1: 164), se trata de una "Historia, no de la psiquiatría, sino de la propia locura, en su vivacidad, antes de toda captura por el saber". De hecho, precisó, "el lenguaje de la psiquiatría, que es un monólogo de la razón *sobre* la locura, sólo ha podido establecerse acerca de un silencio de este tipo. No he querido hacer la historia de ese lenguaje; más bien la arqueología de ese silencio" (Foucault, 1994, vol. 1: 160; cursivas en el original). Casi dos años después, el 4 de marzo de 1963, Jacques Derrida pronunció en el Colegio Filosófico la conferencia "Cogito e historia de la locura" (Derrida, 1989a: 47-89) en presencia de Foucault, quien

fue su maestro. Fiel a la estrategia que posteriormente adoptaría el nombre de "deconstrucción", mostró que el libro de Foucault contiene un virus que le da vida pero que, a la vez, lo corroe desde dentro. La apuesta es clara: Derrida "no aprueba ni modifica ni refuta argumentos, sino que insiste en la inestabilidad del texto, en la indecidibilidad que lo cruza y que éste no consigue superar" (Yébenes, 2008: 85). En este caso, la raíz de la ruina se encuentra en las cinco páginas que Foucault (1992, vol. 1: 75-79) dedica a las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes, publicadas en 1641, argumentando que el advenimiento del *cogito* constituye un gesto de exclusión filósofica que acompaña al Gran Encierro de la "época clásica", que abarca aproximadamente de 1650 a 1800, porque marca la ruptura del diálogo entre la razón y la locura que se entabló en el Renacimiento alrededor de las enigmáticas naves de los locos: "Yo, que pienso, no puedo estar loco" (Foucault, 1992, vol. 1: 76; traducción de Juan José Utrilla). Su ex alumno disiente. Según él, Descartes jamás expulsó la locura del pensamiento: "Esté loco o no, *cogito*, *sum*" (Derrida, 1989a: 79; traducción de Patricio Peñalver). Desde esa perspectiva, la audacia cartesiana consistió en haber retornado a un logos "originario" que es inmune a toda contradicción, pues precede la separación razón-locura, y que es mucho más antiguo que la razón clásica (Derrida, 1989a: 57-58). En efecto, la disensión —el "olvido del Ser", diría Martin Heidegger— no data de Descartes sino de Sócrates y coincide con la instauración de la "metafísica de la presencia", que al separar el ser del no ser se inhabilitó para aprehender lo inaprehensible: aquello que es y no es al mismo tiempo. De ahí, pues, su veredicto final demoledor sobre la *Historia de la locura en la época clásica*: "El totalitarismo estructuralista ejercería aquí un acto de encierro del *cogito* que sería del mismo tipo que el de las violencias de la época clásica" (Derrida, 1989a: 81; traducción de Patricio Peñalver). Como pone al descubierto una carta que le envió a Derrida poco tiempo después, Foucault aceptó la crítica, declarándose "convencido de que va al fondo de la cuestión y de una manera tan radical, tan elusiva, que me deja absolutamente en la aporía, a la vez que me abre todo un pensamiento que no había pensado" (Foucault, citado en Peeters, 2013: 165; traducción de Gabriela Villalba). Por ello, la segunda edición de la *Historia de la locura en la época clásica*, publicada

en 1972, sorprendió a muchos: Foucault no sólo sustituyó el prólogo original por un "no prólogo" (Foucault, 1992, vol. 1: 7-9) para evitar imponer su ley al lector, sino también incluyó "Mi cuerpo, ese papel, ese fuego" (Foucault, 1992, vol. 2: 340-372), una respuesta violenta a Derrida, como apéndice. Aparte de refutar su interpretación de las *Meditaciones metafísicas* a partir de una comparación minuciosa de las versiones latina y francesa del texto de Descartes, se distanció de la deconstrucción derridiana en su totalidad por tratarse de "una pequeña pedagogía [...] que enseña al alumno que nada existe fuera del texto [...] Una pedadogía que otorga a la voz de los maestros esa supremacía sin límite que le permite repetir indefinidamente el texto" (Foucault, 1992, vol. 2: 371; traducción de Juan José Utrilla). La ruptura fue total: no volverían a hablarse hasta 1981, cuando Derrida fue arrestado en la ex Checoslovaquia, acusado falsamente de tráfico de drogas. ¿Quién tuvo razón? Me limito a añadir dos comentarios personales. En primer lugar, más allá de quién esté en lo cierto respecto al *cogito* cartesiano, el hecho de que el último Foucault abandonó en el segundo volumen de su *Historia de la sexualidad* (Foucault, 2005), publicado en 1984, la época clásica, que había acaparado su atención durante más de dos décadas, y se remontó a la Antigüedad griega para elaborar su historia del sujeto deseante, parece darle la razón a Derrida. En segundo lugar, también el posterior despliegue de la obra de este último refuerza esta intuición. De hecho, aun cuando pronto desapareció de su horizonte filosófico, el *cogito* derridiano forma parte de la larga serie de sustituciones ni distintas ni idénticas que exploró a lo largo de los años y que intentan dar expresión a aquello que excede la dicotomía presencia-ausencia y, por lo tanto, la historia del ser, que también es la historia del no ser, y el lenguaje de la metafísica occidental: el acontecimiento, la archiescritura, la decisión, la deconstrucción, la democracia, la *différance*, el don, el duelo, la herencia, la hospitalidad, la justicia, la muerte, el perdón, el *pharmakon*, el suplemento, etcétera. Sólo me detengo un momento en una de ellas: la *différance*, cuya "a" se escribe y se ve pero no se escucha y que en español se traduce como "diferancia" o "diferenzia" (Derrida, 1989b: 37-62; véase también Yébenes, 2008: 42-45). Según Steven Crowell (1998: 17n4), se trata de su palabra para la alteridad radical. Dos veces no. La

diferancia ni "es" ni "no es", por lo que cualquier intento de nombrarla —obviamente, esto también incluye el del propio Derrida— está destinado de antemano al fracaso. En efecto, las comillas —"la diferancia 'es'..."—, las tachaduras —"la diferencia ~~es~~..."— y los paréntesis —"la diferancia (es)..."— no son más que pálidos supositorios a la luz de la "verdad sin verdad" de la deconstrucción: "Más 'vieja' que el ser mismo, una tal diferancia no tiene ningún nombre en nuestra lengua. [...] ni siquiera el de diferancia, que no es [...] una unidad nominal pura y se disloca sin cesar en una cadena de sustituciones que difieren" (Derrida, 1989b: 61; traducción de Carmen González). Y de ahí también la inadecuación inevitable de la noción del "más allá" del lenguaje que acuñé para referirme a lo que excede al lenguaje: intentar acercarse a lo que excede al lenguaje desde los márgenes del lenguaje se parece a intentar imaginarse un territorio posible de tres dimensiones rodeado de un espacio imposible con y sin dimensiones. Agrego un último comentario desconcertante. Desde esta perspectiva, resulta superfluo tratar de delimitar con precisión la filosofía, la historia, el lenguaje o la razón, ya que implicaría dar por sentada la metafísica de la presencia. Como ilustra "Cogito e historia de la locura" (Derrida, 1989a: 47-89), la partición que marca la instauración del orden de la razón no es la partición entre la razón y la locura, que no tiene un sentido unívoco porque remite a lo otro de cada forma determinada de razón, sino la partición entre un *cogito* "originario", en el que la razón y lo otro de la razón se unen como los dos polos de una contradicción no dialectizable y uno de cuyos otros nombres ni distintos ni idénticos es el de "alteridad radical", y las diferentes formas históricas del diálogo entablado o roto entre una razón y una locura determinadas.

Aun cuando la revisión exhaustiva de la obra de Walter Benjamin excede por mucho los objetivos del presente trabajo, la clarificación del concepto de "imagen dialéctica" tal vez podría servir para tender un puente entre los debates presentados en los párrafos anteriores y el proyecto antropológico de Taussig. Sin pronunciarme a favor o en contra del planteamiento general de Eli Friedlander (2012), quien, basándose sobre todo en el *Libro de los pasajes* (Benjamin, 2005), argumenta que detrás del pensamiento fragmentado del filósofo alemán se trasluce un

sistema filosófico coherente que está en deuda con Platón, Gottfried Wilhelm Leibniz e Immanuel Kant, retomo parte de su reconstrucción. Según Friedlander (2012: 9-36), la piedra angular de su filosofía es su concepión del lenguaje. A diferencia de la concepción "burguesa" del lenguaje, que define la verdad engañosamente en términos de la correspondencia entre palabras y entidades supuestamente extralingüísticas, Benjamin esboza una concepción del lenguaje que no ubica la verdad en la esfera de lo que nosotros podemos decir por medio del lenguaje, sino en la esfera de lo que habla en el lenguaje y no es nuestro (Friedlander, 2012: 11, 15). Evidentemente, precisa Friedlander (2012: 15), se trata de una concepción con un sabor marcadamente kantiano —y, si se me permite la anacronía, foucaultiano— que obliga a enfocarse en aquello que moldea no sólo lo que decimos sobre el mundo fenoménico, sino también el mundo fenoménico mismo. Pero ¿cómo acceder a una verdad que se encuentra más allá de cualquier *intentio* desde un lenguaje que no puede dejar de expresar la *intentio* de un sujeto? ¿Cómo acceder a una verdad literalmente inaccesible que no puede ser percibida sino sólo reconocida cuando se revela a sí misma? Entre todas las vías posibles una le llama sobremanera la atención a Benjamin: la del traductor. Según él, aclara Friedlander (2012: 19, 25), al elaborar una traducción inspirada y meticulosa de una obra maestra se abre la posibilidad de que se manifiesta un fragmento del "lenguaje puro", porque lo que está en juego no es algún contenido representado en particular, sino el modo de significar en general. Ahora bien, a un nivel más general, Benjamin habla del reconocimiento de este fragmento de la totalidad de la vida en términos de la aparición momentánea de una extraña imagen: la "imagen dialéctica" —en singular—, algunos de cuyos otros nombres ni distintos ni idénticos son los de "arquetipo", "estándar", "imagen primordial", "palabra pura" y, si estoy en lo cierto, "verdad sin verdad" (Friedlander, 2012: 37-59). ¿De qué se trata? "Allí donde el pensar, en una constelación saturada de tensiones, llega a detenerse", responde Benjamin (2005: 478; traducción de Luis Fernández), "aparece la imagen dialéctica. Es la cesura en el movimiento del pensar." Consciente de la enorme dificultad de la tarea, Friedlander (2012: 37-41, 48-49, 68-71, 95) intenta enumerar sus principales características: para

empezar, no se trata de la imagen de algo, sino de la manifestación de un estado más allá de lo fenoménico en la materialidad concreta del mundo fenoménico; empero, es necesario aferrarse al lenguaje para evitar caer en un misticismo pernicioso que impide la aparición de aquello que, reuniendo a Charles Baudelaire y Marcel Proust, podría describirse también como la memoria construida pero involuntaria de la humanidad; por otra parte, está íntimamente relacionado el concepto de "dialéctica en suspenso", ya que se trata de una especie de mónada leibniziana que se distingue de la síntesis hegeliana por no emerger en el tiempo; y, por último, aunque no por ello de menor importancia, no sólo conlleva la destrucción del mundo fenoménico, cuya homogeneidad se esfuma en un chasquido, sino también su "salvación" o, incluso, su "redención", porque encuentra su lugar en un metaorden para el que el nombre de orden probablemente sea inapropiado. Aun cuando el párrafo sobre el "ángel de la historia" que aparece en el ensayo "Tesis sobre la filosofía de la historia", escrito entre 1937 y 1940 y publicado póstumamente, es mucho más conocido, la siguiente parábola que aparece en el ensayo "Franz Kafka", publicado en 1934, ilustra de una manera más sencilla pero no menos enigmática lo que está en juego:

> En un pueblito jasídico se encontraban los judíos una noche en una fonda miserable, a la salida del Shabat. Eran todos vecinos del pueblo, menos uno que nadie conocía; pobre y andrajoso, masticaba algo en una esquina oscura al fondo. Los temas de conversación iban sucediéndose, hasta que a uno se le ocurrió preguntar a los demás qué elegirían de concedérseles un deseo. Uno pidió dinero, el otro un yerno, el tercero un nuevo banco de carpintero... Todos expresaron sus deseos hasta que no quedó más que el mendigo en su rincón oscuro. Vacilando y a regañadientes aceptó revelarlo también él. "Ojalá fuera un poderoso monarca y reinara sobre un vasto país. Quisiera que de noche, estando dormido en mi palacio, el enemigo irrumpiera en mis tierras y antes del amanecer sus jinetes hayan llegado a las puertas de mi castillo sin encontrar resistencia alguna. De susto me despertaría sin tiempo siquiera para vestirme. En camisón emprendería la fuga a través de montañas, bosques y ríos, noche y día, sin descanso, hasta llegar aquí a este banco en vuestro rincón. Eso es lo que yo desearía." Los demás se miraron atónitos unos a otros. "Pero ¿qué ganarías con ese deseo?", atinó a preguntar uno. "Un camisón", fue la respuesta (Benjamin, 2001: 157; elipsis en el original; traducción de Roberto Blatt).

Sea como fuere, el lector ya se habrá percatado de que el concepto de imagen dialéctica no es un concepto cualquiera. En efecto, como apunta Brían Hanrahan en su respuesta a Friedlander (2012),

> la apuesta en juego es tan alta en el caso de la imagen dialéctica que las figuras de pensamiento y los *objets trouvés* del propio Benjamin —los revolucionarios [franceses] de julio [de 1830] que apuntaron sus pistolas a los relojes públicos o el *flâneur* enfrente de la [iglesia de] Notre-Dame de Lorette, acordándose con las plantas de sus pies, "como un animal ascético"— han parecido inapropiados, incluso insignificantes, frente al vanagloriado concepto (Hanrahan, 2012: s/p).

Lo anterior, por supuesto, también permite arrojar una luz distinta sobre el proyecto antropológico de Taussig, en el que este concepto benjaminiano ocupa un lugar verdaderamente central —acordémonos, por ejemplo, del diablo de *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF), las "pintas" yageceras de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM) y el ganado de cuernos anchos de *My Cocaine Museum* (CM)— y en el cual el problema filosófico del "más allá" del lenguaje, que se encuentra en el núcleo del concepto, pasa paulatinamente al primer plano. Veamos si sus últimos libros están a la altura de la apuesta.

7.2. 2009: GATO NEGRO, GATO BLANCO

El 8 de enero de 1938 Michel Leiris concluyó su ponencia "Lo sagrado en la vida cotidiana", pronunciada en el Colegio de Sociología en presencia de Georges Bataille y Roger Caillois, con la invitación de que cada uno de los presentes se preguntara de qué color era lo sagrado. En *What Color Is the Sacred?* (WCS), publicado en 2009, Taussig acepta el reto. Su pluma nerviosa delimita el color como una "sustancia mágica polimórfica" que desestabiliza las dicotomías modernas —apariencia-esencia, cultura-naturaleza, mente-cuerpo, palabra-cosa, sujeto-objeto, observador-observado, significado-significante— y que por ello es particularmente apropiada para reacercarse al "inconsciente corporal", la sabiduría del cuerpo que inscribe el yo dentro del cosmos, ofuscada por la cromofobia occidental y el lenguaje científico correspondiente (WCS: 13-16, 40, 47,

148-153, 174, 243-244; véase también CM: 43-49). Aparece un aliado insospechado: Jean-Paul Sartre (WCS: 62-68). En efecto,

> Sartre es la pesadilla del antropólogo. Deshace el trabajo de la cultura. Cerrojo por cerrojo, viga por viga, el sistema se desmantela, todos los sistemas, es decir, también la idea misma de sistema. [...] la náusea cubre la página en oleadas de desorientación y bilis. La idea de Bataille de una sustancia pegajosa sin límites claros, o de la saliva como un buen ejemplo de lo informe, remite a algo similar, aun cuando él y Sartre se pelearon como perro y gato. Demasiado cercanos para sentirse cómodos, me parece. [...] sin poder recurrir a chamanes, drogas o espíritus, no tiene otra opción que activar sus propios recursos, su pensar sobre el pensar. Éste es su yagé. Más, está obligado a ingeniarse un modo de pensar —un modo de utilizar las palabras para contar una historia— que permite hacer una maniobra para esquivar el lenguaje y establecer algún primer contacto con la realidad. [...] Está sentado en un banco. Enfrente de él están las raíces de un castaño, estos árboles inmensos de color verde intenso [...] Está perdido en sus pensamientos cuando de repente tiene una visión [...] Las categorías se derrumban y la primera en hacerlo es la de color [...] Se disuelve en el objeto delante de él. ¡Pum! [...] El primer contacto pasa por el color (WCS: 64-66).

Aparte de las referencias obligadas a sus autores predilectos —Friedrich Nietzsche, Walter Benjamin y William Burroughs— y a otros cromófilos —Isidoro de Sevilla, Johann Wolfgang von Goethe, Vincent van Gogh, Virginia Woolf, etcétera—, se destacan dos estudios de caso que merecen ser presentados en extenso: uno sobre Bronislaw Malinowski (WCS: 79-129), otro sobre Marcel Proust (WCS: 177-213).

Respecto al padre fundador de la antropología social británica, Taussig arguye que su diario personal, publicado póstumamente en 1967 como *A Diary in the Strict Sense of the Term* (Malinowski, 1989) y traducido erróneamente al español como *Diario de campo en Melanesia*, muestra que la redacción de un diario íntimo en general y la escritura sobre el color en particular constituyen un antídoto para escapar de la jaula de la subjetividad occidental estándar, que paradójicamente domina *Argonauts of the Western Pacific* (Malinowski, 1961), publicado en 1922 (WCS: 91-92). El 18 de septiembre de 1914, por ejemplo, anotó con su letra casi indescifrable lo siguiente:

> Habían prendido fogatas en algunos lugares. Un espectáculo maravilloso. Llamas rojas y a veces púrpuras se arrastraban ladera arriba en tiras estrechas; a través del humo azul oscuro o zafiro, el color de la ladera cambia como un ópalo negro bajo el centelleo de su superficie pulida. El fuego bajaba desde la ladera enfrente de nosotros hasta el valle, devorando las hierbas altas y fuertes. Rugiendo como un huracán de luz y calor, venía derecho hacia nosotros, mientras que el viento azotaba partículas medio quemadas al aire. Pájaros y grillos nos sobrevuelan en bandadas. Camino directamente en las llamas (Malinowski, 1989: 11).

Según Taussig, no es una casualidad que el hombre que creó e instituyó el a menudo malentendido método de la observación participante se pierde en su diario en la alteridad y se perfila como un ser al borde del no ser, hipersensible al calor y la humedad, dependiente de la morfina y la cocaína, oscilando entre el agotamiento y la hiperactividad (WCS: 86-87, 95). Tomando en consideración que el trabajo de campo es una actividad marcada por la tensión permanente entre la reafirmación y la disolución del yo, es sorprendente que la antropología naciente remitió el diario al reino de lo extracientífico y eliminó al sujeto ubicado del texto etnográfico, sustituyéndolo por una entidad fantasmal mucho más extraña que cualquier brujo: el observador que observa sin ser observado (WCS: 93, 113-114). El resultado fue desolador: al impedir perderse en el objeto, el método científico se desvirtúa y la posibilidad de acercarse al inconsciente corporal para conjurar el apocalipsis inminente que nos acecha bajo su nuevo disfraz, el calentamiento global, se esfuma (WCS: 13-16, 98, 100-101).

Prefigurando "Las técnicas del cuerpo" de Marcel Mauss, Proust exploró en los siete tomos de *En busca del tiempo perdido*, escritos entre 1908 y 1922 y publicados entre 1913 y 1927, las técnicas del cuerpo, empezando con el arte de leer el texto y el mundo (WCS: 184-185, 189). Su método es el de la "memoria involuntaria", que es difícil poner en práctica sin invocar el color (WCS: 188, 192). Partiendo del hecho de que hasta la acción más insignificante está vinculada con un sinfín de elementos que la razón separó de ésta por no tener una conexión lógica, pero que dejaron sus huellas en el estrato más profundo de la memoria y de que, aun cuando éste se encuentra, al igual que el color, más allá de cualquier imagen, se necesita una imagen para traerlo a la conciencia,

adopta un modo de escritura muy peculiar —abundan, por ejemplo, las frases interminables que al serpentear alrededor del color diluyen la frontera artificial entre la "naturaleza primera" y la "naturaleza segunda"— que pretende alejar al lector de su cuerpo y su entorno social para enseñarle otra forma de estar consciente (WCS: 188, 197, 204-205). Según Taussig, quien no esconde su admiración por Proust, se trata de un procedimiento que es parecido a volver a aprender a utilizar el cuerpo después de una embolia y muy afín a la "revelación habilidosa" de la "disimulación habilidosa" de la que habló en *Defacement* (DF): en los instantes en que el inconsciente corporal, que es también el inconsciente del mundo, sale a la superficie, la costumbre pierde fuerza y se abre la posibilidad de que emerja un mundo nuevo (WCS: 183, 187, 198-199).

Aún falta presentar el marco dentro del que se inscriben los casos anteriores. Simplificando, Taussig esboza un modelo maniqueo que opone la "cromofilia" de las llamadas "sociedades primitivas" —pensemos, por ejemplo, en los selk'nam de Martin Gusinde, los kwakiutl de Franz Boas o los ndembu de Victor Turner— a la "cromofobia" de Occidente, una extraña mezcla de atracción y repulsión con una historia de más de mil años (WCS: 3-12, 47-61). Dos episodios se resaltan: el comercio de especias entre los países europeos y sus colonias de ultramar, que era imposible disociar del comercio de colores (WCS: 141-158); y la revolución química del siglo XIX, que al sustituir los pigmentos de origen natural por los de origen sintético no sólo cambió la apariencia del mundo (WCS: 225-242). ¿Hay esperanza? De la misma forma que las "máquinas miméticas" de finales del siglo XIX —la cámara fotográfica y la cámara cinematográfica, entre otras— le entusiasmaban a Benjamin por permitir reapropiarse de la facultad mimética, que fue distorsionada por la ciencia del siglo XVIII, el descubrimiento de los colores sintéticos quizá abre la puerta al redescubrimiento del color como "aquello que toca una fibra estrambótica, anima lo normal y tiene un poder transformador. (Sólo una idea.)" (WCS: 8). Sin duda, Leiris asentiría.

7.3. 2011: LA INMEDIATEZ SENSUAL DE LA EXPERIENCIA

Como apunta Taussig al final, *I Swear I Saw This: Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely My Own* (SST), publicado en 2011, es una larga posdata a la libreta de notas que elaboró durante su viaje a Colombia en agosto de 2006. El nodo desde el que se extienden sus reflexiones y que nunca desaparece de la vista es una escena que vio desde la ventana de un taxi en Medellín y que luego dibujó con acuarela en su libreta, añadiendo las palabras "juro que vi esto": la escena de una mujer al lado de la entrada de un túnel de autopista que estaba cerrando con hilo y aguja un costal blanco en el cual se encontraba un hombre (SST: 1-3; véase también SST: 79, 91, 126, 131). Tres preocupaciones sobresalen. Para empezar, ¿qué es una libreta de notas? Aquellas que tiene en mente son muy distintas de los diarios personales que siguen fielmente el transcurrir de los días y de los diarios de campo más tradicionales que transforman los cuentacuentos en "informantes" y sus relatos en "hechos" (SST: 48-49, 117, 145). No hay que hacer más que acordarse de *Law in a Lawless Land* (LLL), un "falso diario" de una "limpieza" paramilitar, para percatarse de que sus propios diarios de campo son libretas parecidas a los "álbumes de recortes" (*scrapbooks*) de William Burroughs. La apuesta no es menor: la lectura y la relectura de estas libretas anárquicas, que no tratan de esconder la imposibilidad de la escritura de representar la experiencia sin mutilarla, son un suelo fértil para la producción de yuxtaposiciones insospechadas que pueden hacer aparecer mediante un procedimiento que es similar al de la "memoria involuntaria" de Marcel Proust y al de la "enciclopedia mágica" de Walter Benjamin un subtexto fantasmal que literalmente pone al descubierto aquello que fue borrado al ser procesado lingüísticamente (SST: 47-50, 103-105). "Ser 'subjetivo' de esta manera", agrega Taussig, "implica ser extremadamente 'objetivo' y estar alerta —hiperalerta, de hecho—" (SST: 50). Respecto al resultado final de todo ello, el libro terminado, su aclaración quizá ayuda a despejar algunas dudas en torno al subtítulo del trabajo que el lector tiene en sus manos:

> Soy el primero en admirar la suave perfección de un trabajo terminado y en irritarse por la denominación "trabajo en proceso". Creo en la totalidad del

> todo y en la artificialidad estupenda de un principio seguido por un medio y un final. Sin embargo, al mismo tiempo me gusta mucho dormir en una casa semiconstruida con, por ejemplo, el techo en su sitio pero las vigas expuestas y sin paredes, o al menos sin tabla roca, cuya blancura sellada y suave produce esta sensación asfixiante de la camisa de fuerza. Cuando una casa está terminada es tan decepcionante. Sin vigas. Sin misteriosos espacios huecos y oscuros alrededor de ellas. Y no hay donde colgar la hamaca y columpiarse. Por ello nos gustan los graneros y los establos y nos parece inolvidable esta casa en la selva con el piso casi dos metros por encima del suelo, con techo de palma y sólo dos paredes, abierta al bosque, completa en su estado incompleto. (¿Tal vez eso es lo que convierte un libro en un gran libro: ser más como un granero que como una casa?) (SST: 33).

Otra inquietud alrededor de la que su pluma centelleante no deja de dar vueltas —acordémonos de *The Magic of the State* (MS1), que, parafraseando a Paul Magee (1997: 196-197), pone de manifiesto su habilidad para encontrar la tercera cara de la moneda y hacerla girar en el borde— concierne a la diferencia entre dibujar y fotografiar. De hecho, *I Swear I Saw This* (SST) no sólo contiene reproducciones de sus propios dibujos y acuarelas, extraídos de sus libretas, sino también de los bosquejos de dibujantes más conocidos, como Carl Lumholtz, Walter Benjamin y Allen Ginsberg, y menos conocidos, como Juan Bosco, un amigo del Putumayo, y Carmen Albers, su vecina de cinco años. Según Taussig, los términos de los contratos que un fotógrafo y un dibujante establecen con la realidad son completamente diferentes: el primero, que es semejante al escritor realista, depende de un modo de ver que no duda de sí mismo y activa una cadena de mediadores tecnológicos destinados a separar el objeto del sujeto y la documentación de la imaginación, con lo que erige un muro entre sí mismo y la realidad; el segundo, cuyo método es mucho más afín al método del *cut-up* de Burroughs, depende de un modo de ver que nunca deja de dudar de sí mismo y activa una cadena de mediadores muy distintos que resisten activamente cualquier cierre realista y que permiten establecer una "conversación" con las cosas que se encuentran más allá de lenguaje (SST: 1-2, 13, 16, 21-24, 31).

La tercera cuestión que anima el libro atañe a la diferencia entre "ver" y "dar testimonio". Simplificando, Taussig sostiene que el segundo verbo remite a una acción que es intrínsecamente transformadora, porque

está inmiscuido un modo de ver que altera lo que es visto (SST: 76-77, 83). Al generar "pintas" o imágenes testimoniales, el yagé, por ejemplo, introduce a uno en la "escena del crimen", donde quizá es posible curar (SST: 85). En efecto, los espíritus que el chamán yagecero invoca en sus cantos no son cosas discretas, sino entidades efímeras cuya realidad depende de la invocación y que se parecen al público invisible al que un escritor se dirige (SST: 76-78). Mas no sólo eso. Parece que las palabras solas no son capaces de "dar testimonio" y necesitan complementarse con cantos, imágenes, etcétera (SST: 71). En este sentido, su libreta de notas de agosto de 2006 es reveladora: la acuarela de la escena al lado de la entrada del túnel constituye tal vez un equivalente visual de su intento de curar a X, una joven que perdió su voluntad de vivir a raíz de un ataque de hechicería (SST: 75-78, 88-89; véase también LLL: 146-148). ¿De qué se trata? Al poner al descubierto la normalidad de lo anormal, el dibujo de una experiencia que hace añicos la experiencia —"juro que vi esto", añadió en rojo— no produce ninguna catarsis, sino logra dar voz a lo "sagrado negativo", que sale de ella como un río de vómito (SST: 131, 136).

7.4. 2012: EL ARCHIMIMO EN OTRO DISFRAZ

Beauty and the Beast (BB), publicado en 2012, problematiza la tesis defendida por Walter Benjamin en "El narrador: consideraciones sobre la obra de Nikolai Lesskow", publicado en 1936, de que la sustitución de la muerte natural premoderna por la muerte artificial moderna —es decir, la muerte de la muerte— implica el fin del arte de narrar (véase sobre todo BB: 43-44, 64-65). Según Taussig, la expansión actual del "estado de excepción" es acompañada por lo menos en América Latina por la propagación de relatos muy peculiares, "relatos acerca de lo penúltimo —el momento que no deja de ser nunca el momento antes del último—. No hay último [momento]. No hay fin. O mejor, todo termina continuamente. Esto produce una experiencia novedosa del tiempo, el fin continuo" (BB: 65). El caso de Puerto Tejada, una pequeña ciudad en el sur de Colombia que visitó casi cada año en las últimas cuatro décadas, es ilustrativo: mientras que la narración sobre el contrato con

el diablo, que ocupa un lugar central en *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF), dejó de circular, a partir de la década de 1990 empezaron a propagarse relatos sobre las desavenencias terroríficas de la cirugía cosmética, que propone denominar "cirugía cósmica" (BB: 150-151). Al igual que en el caso de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM), se despliega un caleidoscopio deslumbrante de fragmentos de relatos, que provienen de fuentes de índole diversa —su propio trabajo de campo, artículos de periódico, etcétera—, en las cuales figuran mujeres sin nombre que regresen de las clínicas de belleza envueltas como momias (BB: 47-49), respirando como gatos (BB: 56-58) o incapaces de cerrar los ojos (BB: 152), sino también narcotraficantes como El Chupeta, cuyo rostro quedó totalmente desfigurado después de cinco cirugías faciales (BB: 111-115), guerrilleros como Jacobo Arenas, cuya piel se convirtió en un uniforme de camuflaje (BB: 12-13), y paramilitares como Salvatore Mancuso, quien rediseñó su sonrisa (BB: 42-43).

Al revalorar la fuerza de lo estético, marcado por la sinergia del embellecimiento y la mutilación, Taussig se aparta decisivamente de Karl Marx y vuelve a acercarse a Marcel Mauss y Georges Bataille. Con base en los relatos y las fotografías de los habitantes afrocolombianos de Puerto Tejada y Santa María, una localidad en las cabeceras del río Timbiquí en la costa del Pacífico de Colombia, donde realizó trabajo de campo en la década de 1990, esboza las historias cruzadas del cuerpo de la tierra, que es mutilado por los escalpelos de cirujanos cósmicos de otro tipo, y del cuerpo femenino y sus accesorios, entre los cuales destacan el cabello, el calzado y la vestimenta (véase, por ejemplo, BB: 83-108). Tres pinceladas se resaltan. Para empezar, propone abandonar la dicotomía estructura-superestructura y conceptualizar la economía del don, examinada por Mauss, el capitalismo orientado a la producción, analizado por Marx, y el capitalismo orientado al consumo del mundo globalizado contemporáneo como "hechos sociales totales" que abarcan lo económico, lo mágico, lo político, lo religioso y lo estético (BB: 2-6). Asimismo, siguiendo a Bataille, plasma la hipótesis provocadora de que Marx quizá perdió de vista que el capitalismo orientado a la producción no fue más que un accidente en una historia caracterizada por el "consumo no productivo" (*dépense*), que encuentra su última expresión en la

cirugía cósmica del cuerpo femenino (BB: 33-34). Por último, arguye que tanto los relatos sobre el contrato con el diablo como los relatos sobre la cirugía cósmica derivan su fuerza de rupturas tecnológicas que constituyen hitos negativos en la historia del cuerpo: los primeros, que conciernen al cuerpo de la tierra, marcarían el tránsito de la economía del don al capitalismo orientado a la producción; los segundos, que conciernen al cuerpo femenino, el tránsito de este último al capitalismo orientado al consumo (BB: 151-152).

Respecto a la noción de "cirugía cósmica", que atañe básica aunque no exclusivamente al mundo globalizado contemporáneo, Taussig aclara de entrada que para hacer justicia a la realidad encantada de lo estético hay que abandonar la tierra firme del lenguaje y dirigirse hacia el reino de las imágenes y las sensaciones (BB: 4). Con vistas a ello, adopta un modo de escritura en el que lo real —el embellecimiento y la mutilación extravagantes como *dépense*— y lo narrado —los exuberantes relatos como *dépense* (véase también WBG: 69-95)— se enredan en una extraña danza que diluye la distinción entre la magia surreal y la tecnología real. Al igual que en el caso de *The Magic of the State* (MS1), surge la sospecha de que se trata de una especie de "hiperrealismo" orientado a aprehender algo que es ontológicamente opaco. Aunque el nombre de Bruno Latour no aparece en la bibliografía de *Beauty and the Beast* (BB), no resultaría tan descabellado conceptualizar la mujer quirúrgicamente intervenida como un híbrido que es a la vez real como la naturaleza, narrado como el discurso y colectivo como la sociedad (véase sobre todo Latour, 1995: 1-12). Sea como fuere, la bella protagonista mutilada de Taussig se parece más a Odradek, el extraño protagonista de "Preocupaciones de un padre de familia" de Franz Kafka (véase también WBG: 127), del que no sólo no se sabe si es un hombre, un animal o una cosa, sino tampoco si puede morir o no, que a las vieiras de Michel Callon (1999). Las dos letras que eliminó del adjetivo "cosmético" hacen la diferencia. En efecto, el adjetivo "cósmico" no sólo hace alusión a las transformaciones metafísicas —más que el exterior, el objeto de las cirugías es el interior y el destino (BB: 44, 116)— y las preocupaciones sobrenaturales —los relatos sobre las operaciones fallidas revelan que se trata de un juego peligroso en el que probablemente también participa el

archimimo o el diablo (BB: 6-7, 151-152)— que están inmiscuidas, sino además y sobre todo a la reaparición de lo sagrado bajo una forma muy distinta: "Lo 'sagrado negativo' del matadero desplaza el rescate de las almas por parte de la Iglesia y [...] se erige como la nueva fuerza sagrada [...] Se trata de la transgresión misma, el nuevo Dios después de la muerte de Dios" (BB: 137).

7.5. ADENDA

El paso del Otro radical a la alteridad radical me llevó a hacer tres incursiones estratégicas en el territorio del "más allá" del lenguaje del que no podemos hablar, pero del que tampoco podemos callar. Detrás de las seis "figuras de lo imposible" de Zenia Yébenes (2007) —la "muerte" de Maurice Blanchot, el "Dios sin verdad" de Pseudo Dionisio Areopagita, el "cuerpo femenino" de Marguerite Duras, la "nada desconocida" de santa Ángela de Foligno, el *Cristo crucificado* de san Juan de la Cruz y *Zim Zum* de Anselm Kiefer— se perfiló una pregunta: ¿qué significa conocer si uno se encuentra en el reino de lo incognoscible? La reconstrucción de la controversia Foucault-Derrida puso al descubierto que cualquier intento de responder esta pregunta —evidentemente, esto también incluye los intentos del propio Jacques Derrida de dar expresión a aquello que excede la dicotomía presencia-ausencia— está destinado de antemano al fracaso, ya que se expresa en el lenguaje de la metafísica occidental, que al separar el ser del no ser se inhabilitó para aprehender lo inaprehensible. Respecto a Walter Benjamin, quien rechazó la noción de verdad como correspondencia y ubicó la "verdad sin verdad" en la esfera de lo que habla en el lenguaje y no es nuestro, su búsqueda culminó con la creación del concepto de "imagen dialéctica", que es tan ambicioso que hasta sus propios ejemplos más elaborados —pensemos, por ejemplo, en el "ángel de la historia"— parecen inapropiados para ilustrarlo. Desde luego, yo también me quedé corto: una investigación del problema del "más allá" del lenguaje, que roza el corazón imposible de la filosofía y la antropología, no estaría completa sin examinar la Idea de Platón, el noúmeno de Immanuel Kant y lo Real de Jacques Lacan,

por nombrar sólo tres conceptos ineludibles. Además, como apuntan Olli Pyyhtinen y Sakari Tamminen (2011: 144-147), entre las pistas secundarias más interesantes resalta sobre todo la que pasa del "ruido" de Michel Serres (1982; 1995) al "plasma" de Bruno Latour (2005).

En lo que concierne a Taussig, argüí que se distingue de otros antropológos reflexivos por su intento de enfrentar el problema del "más allá" del lenguaje. Ya que el concepto benjaminiano de imagen dialéctica ocupa un lugar realmente central en su obra a partir de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM), el problema nunca está lejos. Aun cuando él mismo presenta su proyecto en un artículo de 2012 como un proyecto "ultrarrealista" (EZS: 499), confirmando implícitamente la intuición de Paul Magee (1997: 195), quien describió *The Magic of the State* (MS1) como una etnografía "hiperrealista", no tendría ningún sentido tratar de evaluar *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM) y sus libros posteriores en términos de la correspondencia entre palabras y entidades extralingüísticas por la sencilla razón de que un texto en el cual aparecen proposiciones contradictorias —"la nieve es blanca" y "la nieve no es blanca", por ejemplo— no puede corresponder con un universo extralingüístico, si éste existiera. (Comoquiera que sea, resulta difícil desprenderse de la noción de verdad como correspondencia. Me abstendré de preguntar al lector cómo aprehendió, por ejemplo, mis resúmenes de los libros de Taussig.) Evidentemente, de allí no se sigue que la verdad no tenga ningún papel que cumplir en su obra. Todo lo contrario, no es posible separar el concepto de imagen dialéctica de la noción de verdad de Benjamin, que obliga a reordenar el material concreto del mundo fenoménico —nuestras palabras y las cosas-para-nosotros, que también están moldeadas por el lenguaje— de tal modo que se manifiesta aquello que no forma parte del mundo fenoménico —como apunta Eli Friedlander (2012: 10), el filósofo alemán compara la relación entre estos fragmentos del mundo fenoménico y la verdad con la relación entre las piedras coloridas de un mosaico y el mosaico mismo—, sin desvirtuar el concepto por completo. Para evitar cualquier malentendido, cabe aclarar que retomar esta noción de verdad no implica suscribir que todo valga —contradecirse, por ejemplo, no es una condición suficiente ni necesaria para la revelación de la verdad— o, en

el caso de un etnógrafo como Taussig, que la evidencia empírica sea irrelevante. Al contrario, un antropólogo benjaminiano está obligado a adoptar una actitud mucho más cuidadosa que se parece de una u otra forma a la de un antropólogo latouriano, en cuyos oídos resuenan los ecos del llamado de "seguir a los actores mismos" sin imponer un marco preestablecido —el principio de no contradicción, por ejemplo— y cuyos estudios no pueden evaluarse en términos de la noción de verdad como correspondencia, porque forman parte de las mismas redes de mediadores humanos y no humanos que rastrean (véase, por ejemplo, Latour, 2005: 19-156). En este contexto, cabría revisar también el análisis provocador que Latour (2013a: 79-103) hace en su *Investigación sobre los modos de existencia* de la famosa *adaequatio rei et intellectus*.

Ahora bien, *What Color is the Sacred?* (WCS), publicado en 2009, y *I Swear I Saw This: Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely My Own* (SST), publicado en 2011, se distinguen de los libros anteriores de Taussig por abordar explícitamente el problema del "más allá" del lenguaje, algo que tanto Christian De Cock (2009) como John White (2011) intuyeron, pero que la mayoría de los otros reseñantes pasó por alto (véase, por ejemplo, Romberg, 2010; Biles, 2012; Wallace, 2012; Lizarazo, 2014). Partiendo del hecho de que no sólo el oro, la cocaína y el cemento que animan *My Cocaine Museum* (CM) son "sustancias trangresoras" que por ser ontológicamente opacas escapan a la lógica de causa y efecto, delimita en *What Color is the Sacred?* (WCS) el color como una "sustancia mágica polimórfica" que desestabiliza las dicotomías modernas —"no se puede separar el color de aquello del que es el color. Al igual que [en el caso de] la escritura" (WCS: 250)— y que por ello es particularmente apropiada para escapar de la jaula de la subjetividad occidental estándar y reacercarse al "inconsciente corporal", algo que tanto *A Diary in the Strict Sense of the Term* de Bronislaw Malinowski como los siete tomos de *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust parecen confirmar. A su vez, las reflexiones serpenteantes de *I Swear I Saw This* (SST) en torno a las diferencias entre un diario lineal y una libreta de notas, entre dibujar y fotografiar y entre ver y dar testimonio, justifican retrospectivamente su apuesta por una escritura fragmentada que incluye acuarelas y dibujos como el medio por excelencia para establecer una conversación con

aquello que se encuentra más allá de lenguaje y cambiar de raíz la realidad constantemente inconstante que sigue causando tanta devastación. Respecto a la pregunta obligada de si estas y las otras publicaciones de Taussig están a la altura de lo esperado, me limito a añadir que, si hasta los *Denkbilder* y los *objets trouvés* del propio Benjamin parecen inapropiados e insignificantes frente al problema del "más allá" del lenguaje en general y el concepto de imagen dialéctica en particular, como señala Brian Hanrahan (2012: s/p), no es de sorprender que los de este antropólogo experimental dejan la misma impresión, lo cual, por supuesto, dice más sobre la magnitud de la apuesta que sobre la incapacidad de este u otro autor. Además, como apuntó David Silverman (1975: 111) en otro contexto, dirigiéndose directamente al lector, "ni yo ni tú habríamos llegado tan lejos si no hubiera habido nada que decir". Comoquiera que sea, *Beauty and the Beast* (BB), publicado en 2012, constituye otra vuelta de tuerca en el proyecto de Taussig, quien deja de lado su preocupación explícita por el problema del "más allá" del lenguaje y redirige la mirada hacia una de sus viejas obsesiones: el arte de narrar. En oposición directa a Benjamin, quien en la década de 1930 presagió su fin, arguye con base en su trabajo de campo en Puerto Tejada durante más de cuatro décadas que, aun cuando el relato sobre el contrato con el diablo que animó *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF) dejó de circular, a partir de la década de 1990 empezaron a propagarse relatos sobre las desavenencias terroríficas de la cirugía cosmética, que por sus implicaciones metafísicas propone denominar "cirugía cósmica", relatos que a diferencia del relato sobre el contrato con el diablo, que marca el paso de la economía del don al capitalismo orientado a la producción, marcan el paso de este último al capitalismo orientado al consumo.

Falta presentar algunos de los otros escritos recientes de Taussig que aún no —escribo estas palabras a mediados de 2014— han aparecido en forma de libro. En primer lugar, destacan "Dying is an Art, Like Everything Else" (DA) y "The Diary as Witness: An Anthropologist Writes What He Must" (DW), dos ensayos escritos alrededor del 2000; en segundo lugar, las entrevistas realizadas entre los años 2002 y 2013 por Peter Lamborn Wilson (AS), David Levi Strauss (MS2), Martin

Thomas (EMT) y John Cline (SRT); en tercer lugar, "The 'Nervous State': A Conversation between Jimmie Durham and Mick [*sic*] Taussig" (Durham y Taussig, 2010), la transcripción de una charla de Taussig con el artista cherokee que reseñó *Mimesis and Alterity* (Durham, 1993) y, cuyo arte ocupa un lugar prominente en *My Cocaine Museum* (CM); y, en cuarto y último lugar, una serie de ensayos publicados en diversos medios impresos y electrónicos entre los años 2008 y 2012: "Getting High with Benjamin and Burroughs" (GHBB), "Zoology, Magic, and Surrealism in the War on Terror" (ZMS), "What Do Drawings Want?" (WDW), "Call to Order" (CO), "The Corn-Wolf: Writing Apotropaic Texts" (CW), "Tall Stories: On Poetical and Non-Poetical Prose and Rhythms in Fieldwork Notes, July 2003, Colombia" (TS), "Cities of Yagé" (CY), *Fieldwork Notebooks / Feldforschungsnotizbücher* (FN), "Excelente Zona Social" (EZS), "I'm so Angry I Made a Sign" (AMS) y "The Stories Things Tell and Why They Tell Them" (STT). Tomados en conjunto, estos escritos permiten iluminar algunos aspectos subexpuestos hasta el momento. Para empezar, algunos personajes nuevos, como Sylvia Plath (DA), B. Traven (STT) y Ludwig Wittgenstein (CW), se unen al elenco. Por otra parte, tanto sus adversarios como sus aliados aparecen con nombre y apellido: de un lado, Talcott Parsons, Claude Lévi-Strauss, Victor Turner (SRT: s/p) y Marvin Harris (CO: 173); de otro lado, Kenneth Read, Laura Bohannan, Pierre Clastres (WCS: 205), Marshall Sahlins (CO: 173), James Clifford, Michael Fischer, George Marcus (EZS: 515), Michael Jackson, Stephen Muecke y Kathleen Stewart (DW: B13). Por último, su proyecto se delimita con un pincel más fino. De hecho, de la misma forma que la enigmática imagen dialéctica parece replicarse como un fractal en las palabras, las frases, los párrafos, los capítulos y los libros de Taussig, el abstract de "Excelente Zona Social" (EZS), incluido en el número especial de *Cultural Anthropology* editado para conmemorar el 25 aniversario de la publicación de *Writing Culture* (Marcus y Clifford, 1986), es también el abstract de su obra: "Escribir la cultura sugiere (1) permitir que la escritura se hace cargo de la teoría, (2) practicar la idea de Walter Benjamin de los *Denkbilder* o las figuras de pensamiento, (3) crear la cultura además de describir y analizarla" (EZS: 516). Un año después, en "I Swear I Read This: John Cline Interviews Michael Taussig" (SRT: s/p), se des-

cribió primero como un escritor no disciplinario y luego como un antropólogo cuya principal aportación consiste en haber reunido en sus "cuentos de hadas fracturadas" el marco filosófico de Benjamin y los relatos recopilados durante su trabajo de campo en el Tercer Mundo en general y en Colombia particularmente.

Tal vez no hay mejor manera de terminar que yuxtaponiendo algunas de las muchas voces de Taussig: su voz hablada, registrada y pulida por John Cline (SRT); su voz escrita, cuyo timbre peculiar el lector del presente escrito sin duda reconocerá (STT); y de nuevo su voz hablada, transcrita por Stephen Muecke sin pulirla (Durham y Taussig, 2010). Veamos. Su respuesta a la pregunta de Cline sobre la comercialización del yagé, fomentada a partir de la última década del siglo XX por la industria del turismo, pone al descubierto un romanticismo no confesado muy característico de la antropología:

> Tuve un argumento mano a mano con Peter Lamborn Wilson, conocido como "Hakim Bey", sobre esta fiebre actual por el yagé en Boston y el norte del estado de Nueva York y etcétera, y él tomó el lado de quienes se preguntaban de qué me estaba quejando. Apoyaba [la fiebre por el yagé], dijo, porque se trata de una experiencia interesante que quizás abra el espíritu, y se tendría que compartir alrededor del mundo. Adopté otra posición. [...] Creo que el argumento de Peter es más válido. Pero tengo esta sensación en el estómago de que no me gusta, no quiero formar parte de esto. No quiero estar en un departamento clasemediero con una lámpara de araña y una alfombra gruesa y un montón de clasemedieros sentados y un baño y alguna persona indígena —descalza, ya sabes— cantando para ellos. Simplemente no me gusta (SRT: s/p; corchetes en el original).

No obstante, hay algo que une a Taussig y a Wilson, uno de los coautores de *Green Hermeticism: Alchemism and Ecology* (Wilson, Bamford y Townley, 2007): el anarquismo. Como revela "The Stories Things Tell and Why They Tell Them" (STT), publicado en 2012, un elemento que distingue al autor de *Beauty and the Beast* (BB) del de *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca* (EL) es su apreciación de Marx:

> A pesar de toda su preocupación por el trabajo, ni Marx ni Engels ni los marxistas en general tratan el trabajo al nivel íntimo de la interacción con las cosas,

> [...] el marxismo salta por encima de los detalles sucios de la vida y el trabajo para escalar las alturas heladas de la llamada teoría. Esta atracción por la abstracción es intrínseca al marxismo, siempre listo para sucumbir ante aquello que por lo demás critica, a saber, no el trabajo pero la fuerza de trabajo, el trabajo como una mercancía que encarna el "valor de cambio" [...] En cambio, el anarquismo parece acoplarse naturalmente al trabajo como una interacción compleja, cambiante y concreta entre la mano y el ojo. Éste es el resultado, me aventuraría a decir, de su empirismo intrínseco, su cimentación histórica en el oficio más que en la fábrica, y su realismo decidido (STT: s/p n10).

Aun cuando Durham acaparó la atención del público que presenció la charla que él y Taussig realizaron en 2010 en el *Haus der Kulturen der Welt* en Berlín, la última pregunta fue para Taussig: "¿Cómo estás expresando o controlando tu, eh, rabia? (pausa) Una pregunta muy personal, lo siento" (miembro del público, en Durham y Taussig, 2010: 18). Su réplica vacilante ofrece un vistazo a la mente de un antropólogo experimental:

> Sabes que no puedo responder desde el estómago, y eso me preocupa un poco. La respuesta lógica es que lo haces, en mi caso, mediante, mediante la escritura, y tal vez mediante encuentros humanos como, dando clases. Habría pensado que los mundos que construyes, los mundos que puedes crear en, en, en la escritura, en el lenguaje, te permiten mantener una especie de... sanidad [...] Pero más psíquicamente, eh, no estoy seguro [...] digamos que la ironía es aquello a lo que recurres cuando realmente no puedes hacer nada. Cuando estás contra la pared no puedes... encaras lo que te hace enojar y lo tuerces un poco, y lo regresas de donde salió para que se vuelva inoperante [...] no es tan emotivo, no lo estoy expresando en términos emotivos, es más una mezcla de lógicas en donde las emociones son disueltas (Taussig, en Durham y Taussig, 2010: 19; elipsis sin corchetes en el original).

Conclusiones

Michael Taussig delimitó su proyecto retrospectivamente como un proyecto no disciplinario en el cual se entrelazan una pretensión ultrarrealista y una intención redentora (véase, por ejemplo, LLL: 153; EZS: 499, 516). Avalo lo anterior a condición de reconocer que la publicación de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM) en 1987 marca claramente un antes y un después. Mientras que otros resaltan *Mimesis and Alterity* (MA) o *The Magic of the State* (MS1), coincido con Paul Magee (comunicación personal, 31 de mayo de 2011) en que se trata de su libro más novedoso. A diferencia de *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF), cuyo argumento demasiado "lógico" desvirtúa la apuesta política subyacente, el libro de 1987 articula de manera congruente un conjunto de estrategias retóricas, supuestos filosóficos e implicaciones ético-políticas que reaparece en casi todos sus textos posteriores. Aduciendo que el lenguaje reificado de las ciencias sociales tradicionales, que se caracteriza por su compulsión de separar la verdad del error y su ceguera con respecto al carácter construido de sus propios productos textuales, refleja fielmente la ontología y la epistemología capitalistas —he aquí su principal blanco político—, Taussig presenta en *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM) un montaje de fragmentos contradictorios de relatos disímiles —he aquí su principal estrategia retórica—. Respecto a los supuestos filosóficos subyacentes, resaltan sobre todo sus respuestas implícitas al problema de la realidad y al de la verdad. En lo que se refiere al primero, el cual obliga a preguntarse por la ontología del mundo y las entidades que lo pueblan, aduje que detrás del montaje

laberíntico de más de 500 páginas se trasluce un realismo de raigambre kantiana que tiene cierta afinidad con el realismo interno de Hilary Putnam (1981). Respecto al segundo, que obliga a examinar la relación entre el texto y algún "más allá" del texto —la realidad, el mundo fenoménico, otros textos, etcétera—, argumenté, para empezar, que no tendría ningún sentido tratar de evaluar este extraño montaje y la ontología correspondiente en términos de la correspondencia entre palabras y entidades extralingüísticas por la sencilla razón de que un texto en el cual aparecen juicios contradictorios —"la nieve es blanca" y "la nieve no es blanca", por ejemplo— no puede corresponder con un universo extralingüístico, si éste existiera; y, por otra parte, Taussig adopta una noción de verdad que es inseparable del concepto benjaminiano de "imagen dialéctica", que obliga a reordenar el material concreto del mundo fenoménico —nuestras palabras y las cosas-para-nosotros, las cuales también están moldeadas por el lenguaje— de tal modo que se manifiesta aquello que no forma parte del mundo fenoménico, lo cual no sólo conlleva la destrucción del mundo fenoménico, cuya homogeneidad se esfuma en un chasquido, sino también su "redención", ya que encuentra su lugar en un metaorden para el que el nombre de orden probablemente sea inapropiado.

Habiendo reconstruido el esqueleto tripartito del proyecto de Taussig —el triángulo formado por las estrategias retóricas, los supuestos filosóficos y las implicaciones ético-políticas—, cabe dirigir la mirada hacia su contenido concreto. Coincido con Matthew Carlin (2010: 30-66; 2014) en que se resaltan tres vetas: la crítica marxista del capitalismo, la crítica anarquista del Estado y la crítica fenomenológica del lenguaje. En cuanto a la primera, Taussig se alimenta del autodeclarado "marxismo vulgar" de Bertolt Brecht (véase, por ejemplo, Jameson, 1998: 24-25; Parker, 2014: 253-256), el marxismo mesiánico de Walter Benjamin (véase, por ejemplo, Goldstein, 2001), el marxismo hegeliano de Georges Bataille (véase, por ejemplo, Baugh, 2007: 379) y, sobre todo, las fisuras creadas por el propio Karl Marx mediante la introducción de conceptos desestabilizadores como el de "fetichismo de la mercancía" (véase, por ejemplo, Carlin, 2010: 31-36; Carlin, 2014: 15-20; véase también Wernick, 2007). Respecto a la segunda, que por su inclinación hacia lo particular

suele entrar en una tensión incómoda pero productiva con la primera, que se caracteriza por su tendencia hacia la abstracción, se nutre del anarquismo romántico de, otra vez, Walter Benjamin (véase, por ejemplo, Löwy, 1985), el anarquismo más individualista de Jean Genet (véase, por ejemplo, E. White, 1993: 104-105), el anarquismo más comunitario del autor que se oculta tras el seudónimo de B. Traven (véase, por ejemplo, Guthke, 1991) y el "anarquismo posanarquista" de Hakim Bey (2011), también conocido como Peter Lamborn Wilson (véase también Goodway, 2006: 1-14). En lo que concierne a la tercera, que parece estar en sintonía perfecta con la segunda, sobre todo sus últimos libros encuentran un claro eco en la filosofía encarnada de Alphonso Lingis, quien radicalizó la fenomenología materialista de Maurice Merleau-Ponty (véase, por ejemplo, Carlin, 2010: 45, 51-56; Carlin, 2014: 29, 35-39). William Burroughs, por último, merece una mención especial, ya que llevó el *collage* o el montaje —utilicé las palabras como sinónimos— a aguas ignotas en sus *cut-ups* (véase, por ejemplo, Cran, 2014: 85-133). En efecto, de la misma forma que el montaje en general constituye, en las palabras de Clement Greenberg (1986: 259), "la clave singular más sucinta y directa de la estética del arte genuinamente moderno", el montaje literario en particular constituye la clave singular más sucinta y directa de la autodenominada "antropología preventivamente apocalíptica" de Taussig (WCS: 255), clave que hizo que la veta marxista, la veta anarquista y la veta fenomenológica se unieran en una sola trenza.

En este contexto, cabe mencionar también a Bruno Latour, quien, aunque se distanció abiertamente de la fenomenología (véase, por ejemplo, Latour, 1995: 57-58), acuñó un concepto preñado de fuerza que resultó nada desdeñable para los aficionados de la "memoria involuntaria" de Marcel Proust o la "maestría de la no maestría" de Taussig: el concepto de "factiche" (*faitiche* en francés, *factish* en inglés), un neologismo que une los términos "hecho" (*fait* en francés, *fact* en inglés) y "fetiche" (*fétiche* en francés, *fetish* en inglés). En las palabras de Latour, que además ponen en perspectiva la supuesta iconoclasia del arquitecto de *Defacement* (DF),

> Yo, ¡¿un iconoclasta?! Nada me molesta más que ser presentado como un provocador o, incluso, como un crítico. [...] La amarga ironía es que a iconófilos

> [*sic*] como yo no nos queda de otra que defendernos de los iconoclastas. ¿Cómo hacer esto? [...] *Suspendiendo* el golpe demoledor del martillo. [...] Si añadimos a los hechos su fabricación en el laboratorio y si añadimos a los fetiches su fabricación explícita y reflexiva por parte de aquellos que los producen, los dos principales recursos de la crítica se esfuman: tanto el martillo como el yunque. [...] Lo que aparece en su lugar es aquello que fue roto por el gesto iconoclasta, pero que siempre había estado allí; aquello que siempre se tiene que esculpir de nuevo y que es indispensable para actuar y pensar. Esto es lo que llamo el *factiche* (Latour, 1999: 268, 273-274; cursivas en el original).

De hecho, a mi juicio, aun cuando el proyecto de Taussig está innegablemente en deuda con la teoría de la ideología de Philip Abrams (1988), el protagonista ausente de *The Magic of the State* (MS1) que se basó en *La ideología alemana* de Karl Marx y Friedrich Engels para exponer el poder ideológico de la idea del Estado sin utilizar las palabras "fetiche" o "ficción", su teoría implícita del fetichismo es mucho más afín a la teoría del fetichismo implícita en la teoría del actor-red (ANT, por sus siglas en inglés) de Latour (2005), porque en los libros posteriores a *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DCF) ya no aparece ningún rastro de una tesis que Abrams sin duda suscribiría: la tesis de que "la liberación humana requiere una comprensión no fetichizada de las relaciones humanas" (DCF: 230). Empero, hasta aquí las similitudes. Sin olvidar, por un lado, que Latour y Taussig no defienden las mismas estrategias retóricas ni los mismos supuestos filosóficos y, por otro lado, que no necesariamente hay una correspondencia de uno a uno entre las estrategias retóricas, los supuestos filosóficos y las implicaciones ético-políticas de un programa de investigación, cabe destacar que no sería fácil encontrar a dos "iconófilos" que discreparan más tajantemente en torno a la apuesta política subyacente de sus respectivos proyectos. En efecto, mientras que el primero, quien no esconde su escepticismo radical frente a la extrema izquierda —refiriéndose a Slavoj Žižek, por ejemplo, señaló que se trata de "un viejo cretino, una especie de cosa [*sic*] de extrema izquierda, fruto del agotamiento de la extrema izquierda, de su decadencia final, de la cual es síntoma" (Latour, 2013b: s/p)—, reivindica al "factiche" a nombre de un "parlamento de las cosas" no moderno que de modo paradójico tiene un sabor marcadamente habermasiano, el

segundo abraza al "fetiche" en un gesto que reúne a Marx, Benjamin y Bataille, entre otros, para redimirnos a todos de una sociedad putrefacta que acuñó el concepto para distanciarse de sus Otros y rodearse a sí misma con una objetividad fantasmal. Pero no sólo eso. Como apunta Matthew Carlin en una nota a pie de página, que implícitamente pone en duda la congruencia de un abordaje no marxista del fetiche,

> La obra de Taussig podría servir como el núcleo de un argumento más amplio; a saber, [el argumento de] que el concepto de fetichismo no sólo es el puente original entre Marx y la antropología, sino también el vínculo más natural entre ambos, a pesar del predominio de formas de análisis de economía política en esta disciplina. La adopción implícita de un método literario por parte de Marx, a saber, su uso de la metáfora, que se ejemplifica en su uso del fetiche para describir la mercancía y de la cámara oscura para describir la ideología, es la que establece el vínculo más fluido entre su obra y la orientación textual de la etnografía (Carlin, 2010: 35n13; véase también Carlin, 2014: 18n4).

Sea como fuere, cabe ser más cauteloso que Carlin (2010: 45, 51; 2014: 29, 35) al pronunciarse en torno al eventual materialismo de Taussig. Simplificando y teniendo en mente que es indispensable delimitar los conceptos de "idea" y "materia" para no desvirtuar el debate, su rechazo del idealismo —la perspectiva ontológicamente monista de que todo lo que existe es mental— le obliga a comprometerse, más que con el materialismo —la perspectiva ontológicamente monista de que todo lo que existe es material—, con el realismo —la perspectiva ontológica de que no todo lo que existe es mental—, que no sólo es compatible con el materialismo, sino también con cualquier dualismo ontológico —la perspectiva de que hay dos clases ontológicas irreducibles— o cualquier monismo ontológico no idealista ni materialista (véase, por ejemplo, Moser y Trout, 1995: 1-6; Hacking, 1996: 118-121; Lombardi y Pérez, 2012: 20-21). Por otra parte, su proyecto tal vez podría ser considerado un proyecto materialista en el sentido del materialismo posmetafísico de los miembros de la primera generación de la Escuela de Fráncfort, quienes, siguiendo a Marx y Engels, rechazaron tanto el idealismo como el materialismo metafísico, pero crearon y desarrollaron una autodenominada "teoría social materialista" (véase, por ejemplo, Kellner, 2007: 447-448).

Empero, para evitar confusiones innecesarias en el contexto de la discusión sobre la arquitectura filosófica de la antropología contemporánea, me parece más adecuado reservar el adjetivo "materialista" para referirse al materialismo metafísico y sustituirlo por el adjetivo "marxista" para referirse tanto a los marxismos metafísicamente materialistas como a los marxismos metafísicamente no materialistas, por ejemplo, el llamado "materialismo posmetafísico" de Theodor W. Adorno y sus colegas. Sea como fuere, si estoy en lo cierto, el realismo de Taussig no sólo es más fino que el monismo ontológico no idealista ni materialista de Latour, ya que nunca deja de distinguir entre lo que delimitó en *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM) como la "opacidad epistemológica" (*epistemic murk*) y la "opacidad ontológica" (*ontological murk*), sino también menos rígido que el dualismo ontológico de Kant, ya que nunca queda claro donde termina la primera o dónde empieza la segunda.

Ahora bien, en cuanto a las conclusiones de esta investigación, conviene separar las consecuencias deseadas, a las que el título —*El diablo y Michael Taussig*— remite, de las consecuencias no deseadas, a las que el subtítulo —*La arquitectura filosófica de la antropología contemporánea*— remite. Para evaluar la hipótesis de que ni siquiera el que es considerado uno de los antropólogos contemporáneos más radicales logra resolver el problema de "dar voz al Otro" resultaron indispensables dos pasos: la contextualización del problema y la evaluación de la respuesta peculiar de Taussig. Respecto al primero, delimité el posmodernismo en general como un conjunto muy heterogéneo de reflexiones artísticas y filosóficas en torno al supuesto advenimiento de la posmodernidad y la antropología posmoderna en particular como una especie de crítica de segundo orden a la llamada "antropología clásica", que al reificar al Otro cultural en plural no sólo silenció al Otro cultural en singular, sino también contribuyó a su domesticación. De allí, evidentemente, el llamamiento metaantropológico de "dar voz al Otro" en las etnografías experimentales, que se convirtió en uno de los problemas más apremiantes de la antropología contemporánea (véase, por ejemplo, Clifford, 1983; Tyler, 1986; Devisch, 2011). Pues bien, del hecho de que Taussig se distancia de las dos formas más obvias de "dar voz al Otro" —la reconstrucción geertziana del punto de vista del nativo, que no logra escapar del len-

guaje monológico de la antropología clásica, y la exploración de modos de construcción textual dialógicos, polifónicos y heteroglósicos, a favor de los que aboga la mayoría de los antropólogos posmodernos—, no se sigue que le tiene sin cuidado. Todo lo contrario, al articular su proyecto etnográfico alrededor del concepto de imagen dialéctica, también se compromete con la apuesta benjaminiana que, en las palabras de Eli Friedlander (2012: 22, 103), consiste en "dar voz a la totalidad de la vida" por medio de la "construcción monádica de la verdad". ¿Lo logra? Si hasta los *Denkbilder* y los *objets trouvés* del propio Benjamin parecen inapropiados e insignificantes frente al concepto en cuestión, como apunta Brian Hanrahan (2012: s/p), no es de sorprender que los de Taussig dejan la misma impresión. ¿Esto ha de ser motivo de preocupación? Como mostró Malcolm Ashmore (1989), hay por lo menos dos maneras de lidiar con lo imposible, algunos de cuyos otros nombres son la aporía, el espectro, el regreso al infinito, el *tu quoque* ("tú también") y el problema de la representación: tratar de resolver el "problema" o celebrar al "monstruo".

Las conclusiones sustantivas del presente trabajo se encuentran al nivel de sus consecuencias no deseadas. En efecto, detrás de mi garabato, dibujado con mis dos hipótesis en mente, se perfilaron algunos fragmentos de las arquitecturas filosóficas de las antropologías contemporáneas. Combinando la idea jacorzynskiana de concebir la cultura como una ciudad wittgensteiniana y la idea benjaminiana de que la mejor manera de conocer una ciudad es perderse en ella, este escrito ofreció un vistazo a uno de los edificios más extraños del barrio antropológico de los últimos 50 años, un edificio que tiene más en común con lo que en otra ocasión (Moszowski, 1998) describí como la "no arquitectura" (*non-architecture*) que con cualquiera de las creaciones de alguna de las estrellas de la arquitectura contemporánea —pensemos, por ejemplo, en Rem Koolhaas, Zaha Hadid o Peter Zumthor—. Pero ¿qué pudo observarse desde las ventanas de este edificio bastante peculiar? Mostré que el marco más apropiado para acercarse a la obra de Taussig es el de la antropología reflexiva en general, que por cuestionar incesantemente su propia naturaleza textual rechaza cualquier totalización etnográfica *a priori* y está obligada a explorar conscientemente el triángulo

formado por las estrategias retóricas, los supuestos filosóficos y las implicaciones éticas y políticas. Simplificando, su desarrollo podría dividirse en tres: el momento pre-posmodernista de la década de 1970, marcado por los primeros intentos de unir el adjetivo "reflexivo" al sustantivo "antropología"; el momento posmodernista de la década de 1980, dominado por la polémica acalorada en torno a *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986) y el momento pos-posmodernista de la década de 1990, durante el cual la metarreflexividad es desplazada poco a poco por una especie de infrarreflexividad latouriana y el antifundacionalismo por una especie de posfundacionalismo feyerabendiano, dando lugar al despliegue de una constelación muy dispersa de programas de investigación que combinan la reflexión filosófica y la investigación empírica y enfrentan reflexivamente su propia contingencia. Si estoy en lo cierto, el de Taussig es uno de éstos. Pero ¿cómo evaluarlo? Al igual que en el caso de los demás programas, su fuerza depende en gran parte de la solidez de los supuestos filosóficos explícitamente propuestos o implícitamente asumidos. Habiendo llegado a este punto, cabe hacer tres precisiones. En primer lugar, la diferencia entre un antropólogo reflexivo y un antropólogo no reflexivo no reside en que el primero explora el triángulo anteriormente esbozado y el segundo no, sino en que el primero lo explora conscientemente y el segundo lo explora negando que lo hace. Dando por sentado al realismo externo y a la noción de verdad como correspondencia, Bronislaw Malinowski, por ejemplo, sin duda negaría que las estrategias retóricas a las que recurrió fuesen estrategias retóricas. Empero, del hecho de que ni siquiera los argumentos de un filósofo analítico contemporáneo como John Searle (1995: 149-226) logran dirimir el debate a favor de estos dos supuestos prepositivistas no se sigue que no puedan encontrar un lugar en algún proyecto posfundacionalista. En segundo lugar, respecto a los supuestos de Taussig, aunque no sólo parece haber buenas razones a favor de su realismo filosófico peculiar, sino también a favor de su rechazo de evaluar un texto en términos de su correspondencia con algún "más allá" del texto, no puedo dejar de expresar mi escepticismo ante la noción de verdad de Benjamin. En este contexto, cabe resaltar también la diferencia entre lo que Taussig pretende que hagamos con sus libros, algo que es más parecido

a lo que hacemos con las imágenes religiosas wittgensteinianas, y lo que realmente hacemos con ellos, lo cual, en última instancia, determina su significado. En tercer lugar, el análisis y la reconstrucción de su obra apenas permiten vislumbrar de lejos lo que ocurre en la antropología contemporánea en general, que parece más fragmentada que nunca (véase, por ejemplo, Eriksen y Nielsen, 2001: 135-178; Reynoso, 2008: 387-431; Fernández de Rota, 2012: 139). Mas ¿cuál de todas las antropologías contemporáneas es la más sensible al pulso del tiempo? De la misma forma que Rudi Laermans (2008) acuñó la etiqueta de "danza en general" para referirse a la danza realmente contemporánea, cuyo frágil poshumanismo se opone al sólido humanismo corporal de la "danza", la etiqueta de "antropología en general" tal vez podría servir para agrupar con un nombre menos pretencioso la constelación muy dispersa de programas de investigación infrarreflexivos y posfundacionalistas que empezaron a desarrollarse en la década de 1980 y entre los que destacan, aparte del de Taussig, los de Michael Jackson y Bruno Latour. De hecho, otra característica que tienen en común es que se trata de una especie de "filosofías encarnadas" que, en un gesto inverso al de W. V. O. Quine (1994), quien rechazó la epistemología tradicional fundacionalista y abogó a favor de una "epistemología naturalizada" que se nutre de las ciencias empíricas, también podrían describirse como "antropologías desnaturalizadas", a condición de no conceptualizar esta desnaturalización como la vuelta de un proyecto descriptivo a un proyecto normativo, sino como el paso de un proyecto descriptivo fundacionalista a un proyecto descriptivo posfundacionalista que entabla una relación pragmática con la filosofía. En otras palabras, tanto Malcolm Ashmore (1989: 52), quien presagió el desplazamiento de la epistemología por la retórica, como José Antonio Fernández de Rota (2012: 221), quien presagió el desplazamiento de la epistemología por la ética, se equivocaron: la "antropología en general" no se limita a una o dos de las tres.

Mas ¿cuáles son las principales debilidades de Taussig? Basta revisar las reseñas de Ulrich Oslender (2005: 216), quien señala que, a diferencia de lo que escribe el autor de *My Cocaine Museum* (CM), no llueve todos los días en la costa del Pacífico de Colombia, y Carlos Uribe (2006: 148), quien defiende que la "limpia", el segundo sentido de la palabra *cleansing*

que el autor de *Law in a Lawless Land* (LLL) intenta recuperar, es una catarsis, para percatarse de que la calidad de la mayoría de las reseñas de sus libros deja mucho que desear. Afortunadamente hay algunas excepciones. Tomadas en conjunto, las reseñas de Bruce Kapferer (1988), June Nash (1989), Martin Jay (1993) y Michiel Baud (1997) permiten poner el dedo en la llaga: para empezar, la obra de Taussig es marcadamente maniquea; por otra parte, existe la fuerte sospecha de que se proyecta a sí mismo y sus propias obsesiones muy peculiares en los Otros; por último, aunque no por ello de menor importancia, al rechazar la racionalidad cartesiana en su totalidad, se inmuniza de antemano contra cualquier crítica. ¿Cuál es mi opinión al respecto? En lo que concierne a la primera crítica, aun cuando el propio Taussig sólo se declara culpable a regañadientes (véase, por ejemplo, PELR: 16; SST: 15, 47), la evidencia es abrumadora: acordémonos, por ejemplo, de *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca* (EL), en la cual opone los negros pobres a los blancos ricos; *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (DF), en la que opone las sociedades precapitalistas a las sociedades capitalistas; *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM), en la cual opone la narratividad indígena a la narratividad colonizadora; "The Corn-Wolf: Writing Apotropaic Texts" (CW), en la que opone la "escritura sistemáticamente nerviosa" (*Nervous System writing* o *NS writing*) a la "escritura agroindustrial" (*agribusiness writing*), etcétera. En cuanto a las otras dos críticas, contra las que Taussig se defiende como un diablo en una pila de agua bendita (véase, por ejemplo, RMJ), arguí que su validez depende en gran parte de la solidez de los supuestos filosóficos explícitamente propuestos o implícitamente asumidos. Sea como fuere, la tercera crítica y contracrítica, que también me involucran a mí y a mi escritura temerosa y sólo muy parcialmente autorreflexiva, merecen un tratamiento más extenso.

Para evaluar las deficiencias de mi propio trabajo, es necesario distinguir entre las promesas hechas y las promesas no hechas. En lo que se refiere al incumplimiento de las últimas, me declaro culpable. Al rastrear los fundamentos filosóficos de la antropología contemporánea, recurrí a un metalenguaje para elaborar un texto sobre otros textos y relegué el lenguaje del objeto a un segundo plano. No es de sorprender,

por lo tanto, que aquellos que esperaban encontrar en estas páginas la psicología de un antropólogo o la sociología de una antropología quedaron bastante insatisfechos. Respecto al incumplimiento de las promesas hechas, admito que una nunca dejó de preocuparme. Aunque escribí en la introducción que sustituí mi marco inicial —la metaepistemología del Wittgenstein tardío— por un lápiz de grafito con el que decidí trazar una senda que conecta elementos heterogéneos —antropólogos, conceptos, disciplinas, libros, lugares, problemas, etcétera— sin limitar de antemano su forma o su tamaño, el lector perspicaz sin duda habrá notado que el texto final está atravesado por una tensión permanente entre fuerzas centrífugas —el intento de escapar del "mito del marco" y de tratar los elementos como "acontecimientos"— y fuerzas centrípetas —la imposibilidad de escapar del marco de la obra de Taussig y de no privilegiar ciertos elementos sobre otros—. ¿En qué consiste el problema? No hay que hacer más que hojear los escritos de Fredric Jameson (1993) sobre el posmodernismo, James Miller (1994) sobre Michel Foucault, Hans-Thies Lehmann (2006) sobre el teatro posdramático y Manuel DeLanda (2002) sobre Gilles Deleuze para darse cuenta de que estoy lejos de ser el primero en toparse con el problema espinoso de cómo ordenar el desorden. Obviamente, esto me lleva sin rodeos al núcleo de la tercera crítica del párrafo anterior: ¿qué implica ordenar un marco que pone en tela de juicio las bases del ordenar? Sin pretensión de pronunciar la última palabra en torno a un problema que no sólo apunta al corazón imposible de la modernidad sino también al de la filosofía, formulo dos respuestas tentativas. En primer lugar, si soy culpable, Taussig también: por mucho que intenta rehuir argumentar, no lo logra. Su rechazo tajante de separar la verdad del error, por ejemplo, no es el resultado de una "decisión" derridiana, en cuyo núcleo se encuentra el doble imperativo contradictorio que obliga a unir el cálculo y el no cálculo, sino de un argumento cuidadosamente construido. Como precisa Jacques Derrida, "la magnitud insuperable, irreemplazable, imperial del orden de la razón [...] es que, contra ella, sólo se puede apelar a ella, que sólo se puede protestar contra ella en ella" (Derrida, 1989a: 54; traducción de Patricio Peñalver). En segundo lugar, cabe repetir las palabras de David Silverman (1975: 111), quien, dirigién-

dose directamente al lector, adujo que "ni yo ni tú habríamos llegado tan lejos si no hubiera habido nada que decir".

A mediados de julio de 2014 regresé por primera vez en ocho años a San Pedro Jícoras, la comunidad indígena en el extremo sur del estado de Durango, México, donde entre los años 2004 y 2006 ya había realizado cinco meses de trabajo de campo, el lugar de investigación del estudio de caso etnográfico que tendría que haber complementado mi estudio metaantropológico sobre Michael Taussig. Vista en retrospectiva, la decisión de modificar mi proyecto inicial y de no salir a campo resultó acertada: la primavera de 2012 fue un momento crítico en la "guerra contra el narcotráfico". El miedo y la zozobra se apoderaron de esta parte aislada de la Sierra Madre Occidental: los "malandros" llegaron al centro político-religioso de San Pedro Jícoras, del que finalmente fueron expulsados por los pobladores. Pero no sólo eso. Los habitantes de Las Ramadas, uno de los anexos de San Francisco de Ocotán, una comunidad indígena cercana, fueron sacudidos por la repentina aparición de una Virgen, que fue acompañada de la propagación de un discurso nativista. O, por lo menos, eso es lo que algunos me contaron. ¿Qué habría pasado si no hubiera modificado mi proyecto inicial? Tal vez habría escrito otro estudio sobre el terror y la curación —acordémonos del subtítulo de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (SCWM)— y no el libro que el lector está a punto de cerrar.

Bibliografía

Abrams, Philip. 1988 [1977]. "Notes on the Difficulty of Studying the State". *Journal of Historical Sociology* 1 (1): 58-89.

Abu-Lughod, Lila. 1991. "Writing against Culture". En *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Richard G. Fox, ed. Pp. 137-162. Santa Fe: School of American Research Press.

Adams, William Y. 1998. *The Philosophical Roots of Anthropology*. Stanford: Center for the Study of Language and Information.

Adorno, Theodor W. 1970. *Über Walter Benjamin*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag. Citado en Taussig, 1987b.

Agamben, Giorgio. 2005 [1999]. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Daniel Heller-Roazen, trad. Nueva York: Zone Books.

Alexander, Bobby C. 1991. *Victor Turner Revisited: Ritual as Social Change*. Atlanta: Scholars Press.

Alexander, Jeffrey C., Philip Smith y Matthew Norton, eds. 2011. *Interpreting Clifford Geertz: Cultural Investigation in the Social Sciences*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Alvarado Leyton, Cristian. 2007. Reseña de *Law in a Lawless Land: Diary of a* Limpieza *in Colombia* de Michael Taussig. *Zeitschrift für Ethnologie* 132 (1): 174-175.

Ardener, Edwin. 1985. "Social Anthropology and the Decline of Modernism". En *Reason and Morality*. Joanna Overing, ed. Pp. 47-70. Londres: Tavistock.

ASAD, Talal, ed. 1973a. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Londres: Ithaca Press.

———. 1973b. "Introduction". En *Anthropology and the Colonial Encounter*. Talal Asad, ed. Pp. 9-19. Londres: Ithaca Press.

———. 1973c. "Two European Images of Non-European Rule". En *Anthropology and the Colonial Encounter*. Talal Asad, ed. Pp. 103-118. Londres: Ithaca Press.

ASHLEY, Kathleen M., ed. 1990. *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism: Between Literature and Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press.

ASHMORE, Malcolm. 1989. *The Reflexive Thesis: Wrighting Sociology of Scientific Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.

ATKINSON, Paul. 1990. *The Ethnographic Imagination: Textual Constructions of Reality*. Londres: Routledge.

ATKINSON, Paul y Sara Delamont, eds. 2008a. *Representing Ethnography*. 4 vols. Londres: Sage.

———. 2008b. "Editor's Introduction: Ethnographic Representation and Rhetoric". En *Representing Ethnography*. Vol. 1: *Contexts and Controversies*. Paul Atkinson y Sara Delamont, eds. Pp. xix-l. Londres: Sage.

AUGÉ, Marc. 1992. *Non-lieux: Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. París: Seuil.

BARTRA, Roger. 1987. *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*. México: Grijalbo.

———. 1992. *El salvaje en el espejo*. México: Coordinación de Difusión Cultural-Universidad Nacional Autónoma de México / Era.

———. 1997. *El Salvaje artificial.* México: Coordinación de Difusión Cultural, Universidad Nacional Autónoma de México / Era.

BAUD, Michiel. 1997. "Imagining the Other: Michael Taussig on Mimesis, Colonialism and Identity". Reseña de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, *The Nervous System* y *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses* de Michael Taussig. *Critique of Anthropology* 17 (1): 103-112.

BAUGH, Bruce. 2007. "The Hegelian Legacy". En *The Edinburgh Companion to Twentieth-Century Philosophies*. Constantin V. Boundas, ed. Pp. 375-388. Edimburgo: Edinburgh University Press.

BAUMAN, Zygmunt. 1991. *Modernity and Ambivalence*. Ithaca: Cornell University Press.
———. 1995 [1989]. *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.
———. 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
BEASLEY-MURRAY, Jon. 2005. Reseña de *My Cocaine Museum* de Michael Taussig. *Journal of Latin American Studies* 37 (4): 852-853.
BECK, Ulrich. 2000 [1986]. *Risk Society: Towards a New Modernity*. Mark Ritter, trad. Londres: Sage.
BEL, Jérôme. 2008. "Jérôme Bel: An Interview". Entrevista de Una Bauer a Jérôme Bel. *Performance Research* 13 (1): 42-48.
———. 2013. "Entretien sur *Disabled Theater* (2012)". Entrevista de Marcel Bugiel a Jérôme Bel. Documento electrónico, <http://www.jeromebel.fr/spectacles/presentation?spectacle=Disabled%20theater>, consultado el 3 de mayo de 2014.
BELL, Daniel. 1960. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Glencoe: Free Press.
———. 1973. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. Nueva York: Basic Books.
BELLMAN, Beryl. 2001. Reseña de *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative* de Michael Taussig. *American Anthropologist* 103 (3): 878-879.
BEN-ARI, Eyal. 1995 [1987]. "On Acknowledgements in Ethnographies". En *Representation in Ethnographies*. John Van Maanen, ed. Pp. 130-164. Thousand Oaks: Sage.
———. 1999. "Colonialism, Anthropology and the Politics of Professionalisation: An Argumentative Afterword". En *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*. Jan van Bremen y Akitoshi Shimizu, eds. Pp. 382-409. Londres: Curzon Press.
———. 2006. "Japanese Anthropological Scholarship: An Alternative Model?" En *Dismantling the East-West Dichotomy: Essays in Honour of Jan van Bremen*. Joy Hendry y Heung Wah Wong, eds. Pp. 203-236. Londres: Routledge.
BENJAMIN, Walter. 1968 [1955]. *Illuminations: Essays and Reflections*. Hannah Arendt, ed. Harry Zohn, trad. Nueva York: Schocken Books. Citado en Taussig, 2003b.

———. 1979 [1933]. "Doctrine of the Similar". Knut Tarnowski, trad. *New German Critique* 17: 65-69. Citado en Taussig, 1993b.

———. 2001 [1972-1977]. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones IV*. Eduardo Subirats, ed. Roberto Blatt, trad. Madrid: Taurus.

———. 2005 [1982]. *Libro de los pasajes*. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, trads. Madrid: Akal.

BERMAN, Marshall. 2004 [1982]. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. Andrea Morales Vidal, trad. México: Siglo XXI.

BESSERER, Federico. 1999. *Moisés Cruz: historia de un transmigrante*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa/ Universidad Autónoma de Sinaloa.

BEY, Hakim. 2011 [1987]. "Post-Anarchism Anarchy". En *Post-Anarchism: A Reader*. Duane Rousselle y Süreyyya Evren, eds. Pp. 69-71. Londres: Pluto Press.

BIBEAU, Gilles. 1995. Reseña de *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses* de Michael Taussig. *American Ethnologist* 22 (3): 626-628.

BILES, Jeremy. 2012. Reseña de *What Color Is the Sacred?* de Michael Taussig. *Journal of Religion* 92 (1): 165-168.

BLANCHOT, Maurice. 1990 [1983]. *La escritura del desastre*. Pierre de Place, trad. Caracas: Monte Ávila.

BOAS, Franz. 1944 [1911]. *The Mind of Primitive Man*. Nueva York: Macmillan.

BOHMAN, James. 1991. *New Philosophy of Social Science: Problems of Indeterminacy*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.

BOOMGAARD, Jeroen, Ger Groot, Arjen Mulder y Frank Reijnders. 2012. "De aankomst, de verwerking en het afscheid van het postmodernisme in Nederland". Mesa redonda moderada por Koen Brams y Dirk Pültau. *De Witte Raaf* 26 (155): 15-21.

BOYER, Dominic. 2005. "Visiting Knowledge in Anthropology: An Introduction". *Ethnos* 70 (2): 141-148.

———. 2008. "Thinking through the Anthropology of Experts". *Anthropology in Action* 15 (2): 38-46.

BRECHT, Bertolt. 1964 [1957]. *Brecht on Theatre: The Development of an Aesthetic*. John Willet, ed. y trad. Nueva York: Hill and Wang.

BROCKELMAN, Thomas P. 2001. *The Frame and the Mirror: On Collage and the Postmodern*. Evanston: Northwestern University Press.

BROGAN, Walter y James Risser, eds. 2000. *American Continental Philosophy: A Reader*. Bloomington: Indiana University Press.

BRUCE-NOVOA, Juan. 1979. "Fear and Loathing on the Buffalo Trail". *Melus* 6 (4): 39-50.

BUENO, Gustavo. 2005. "Arquitectura y filosofía". En *Filosofía y cuerpo: debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*. Patricio Peñalver, Francisco Giménez y Enrique Ujaldón, eds. Pp. 405-481. Madrid: Libertarias.

BUSTOS, Eduardo de. 1999. "Objetividad". En *El conocimiento*. Luis Villoro, ed. Pp. 89-106. Madrid: Trotta / Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

CAILLOIS, Roger. 1984 [1937]. "Mimicry and Legendary Psychasthenia". John Shepley, trad. *October* 31: 17-32. Citado en Taussig, 1993b.

CALLON, Michel. 1999 [1986]. "Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St. Brieuc Bay". En *The Science Studies Reader*. Mario Biagioli, ed. Pp. 67-83. Nueva York: Routledge.

CAMPBELL, Craig. 2007. Reseña de *Walter Benjamin's Grave* de Michael Taussig. *Anthropologica* 49 (2): 311-312.

CANETTI, Elias. 1980 [1960]. *Masse und Macht*. Fráncfort del Meno: Fischer Taschenbuch Verlag.

CARDONA, Luis Humberto. 2011. Reseña de la edición revisada de *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca* de Mateo Mina (2011). *Revista Científica Guillermo de Ockham* 9 (2): 111-118.

CARLIN, Matthew. 2010. "The Image of the Anti-State: Magic, the Sacred, and Terrestrial Violence in the Zapatista Movement". Tesis de doctorado en antropología y educación, Columbia University, Nueva York.

———. 2014. "El fetiche etnográfico de Michael Taussig". *Entre Diversidades* 2: 13-44.

CARNAP, Rudolf, Hans Hahn y Otto Neurath. 1973 [1929]. "The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle". En *Empiricism and Sociology* de Otto Neurath. Marie Neurath y Robert S. Cohen, eds. Paul Foulkes y Marie Neurath, trads. Pp. 299-318. Dordrecht: D. Reidel.

CARROLL, Lewis. 1895. "What the Tortoise Said to Achilles". *Mind* 4 (14): 278-280.

CHEVALIER, Jacques M. 1982. *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru*. Toronto: University of Toronto Press.

———. 1987. "The Chevalier-Taussig Debate: Who Will Rise to the Bait?" *Social Analysis* 21: 92-100.

CÍNTORA G., Armando. 2005. *Los presupuestos irracionales de la racionalidad*. Jorge Tagle y Armando Cíntora G., trads. Barcelona: Anthropos / División de Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.

CLARK, Maudemarie. 1994 [1990]. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. 2a. reimp. Cambridge: Cambridge University Press.

CLIFFORD, James. 1981. "On Ethnographic Surrealism". *Comparative Studies of Society and History* 23 (4): 539-564.

———. 1982. *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. Berkeley: University of California Press.

———. 1983. "On Ethnographic Authority". *Representations* 2: 118-146.

———. 1986a. "On Ethnographic Allegory". En *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford y George E. Marcus, eds. Pp. 98-121. Berkeley: University of California Press.

———. 1986b. "Introduction: Partial Truths". En *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford y George E. Marcus, eds. Pp. 1-26. Berkeley: University of California Press.

———. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.

———. 2012. "Feeling Historical". *Cultural Anthropology* 27 (3): 417-426.

CLIFFORD, James y George E. Marcus, eds. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

CONANT, Jeff. 2010. *A Poetics of Resistance: The Revolutionary Public Relations of the Zapatista Insurgency*. Oakland: AK Press.

COPLESTON, Frederick. 1994 [1964]. *A History of Philosophy*. Vol. 6: *Modern Philosophy: From the French Enlightenment to Kant*. Nueva York: Image Books.

CORIN, Ellen. 1989. Reseña de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* de Michael Taussig. *Medical Anthropology Quarterly* 3 (2): 190-193.

CORONIL, Fernando. 1988. Reseña de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* de Michael Taussig. *American Journal of Sociology* 93 (6): 1524-1527.

CRAN, Rona. 2014. *Collage in Twentieth-Century Art, Literature, and Culture: Joseph Cornell, William Burroughs, Frank O'Hara, and Bob Dylan*. Farnham: Ashgate.

CRAPANZANO, Vincent. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1986. "Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description". En *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford y George E. Marcus, eds. Pp. 51-76. Berkeley: University of California Press.

CROOK, Stephen. 1991. *Modernist Radicalism and Its Aftermath: Foundationalism and Anti-Foundationalism in Radical Social Theory*. Londres: Routledge.

CROSS, Tim. 2011. "Introducing Fictocriticism: Writing Reflexivities of History, Culture and Subjectivity". *Fukuoka University Review of Literature and Humanities* 42 (4): 1061-1113.

CROWELL, Steven Galt. 1998. "There Is No Other: Notes on the Logical Place of a Concept". *Paideuma* 44: 13-29.

CRUICKSHANK, Justin. 2003. *Realism and Sociology: Anti-Foundationalism, Ontology, and Social Research*. Londres: Routledge.

D'AGOSTINI, Franca. 2000 [1997]. *Analíticos y continentales: guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Mario Pérez Gutiérrez, trad. Madrid: Cátedra.

DAMATTA, Roberto. 1986. "Review of Chevalier and Taussig". Reseña de *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru* de Jacques M. Chevalier y *The Devil and Commodity Fetishism in South America* de Michael Taussig. David Hess, trad. *Social Analysis* 19: 57-63.

DE COCK, Christian. 2009. "Colouring Benjamin". Reseña de *Benjamin's –abilities* de Samuel Weber y *What Color Is the Sacred?* de Michael Taussig. *Ephemera* 12 (3): 361-371.

De Cock, Christian y Christina Volkmann. 2002. "Of Language, Limits, and Secrets". Reseña de *Institution and Interpretation* de Samuel Weber y *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative* de Michael Taussig. *Ephemera* 2 (4): 357-371.

De Duve, Thierry. 1996. *Kant After Duchamp*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.

De Graef, Ortwin, Johan Thielemans, Frank Vande Veire y Bart Verschaffel. 2012. "De aankomst, de verwerking en het afscheid van het postmodernisme in Vlaanderen". Mesa redonda moderada por Koen Brams y Dirk Pültau. *De Witte Raaf* 26 (155): 1-6.

Degregori, Carlos Iván y Pablo Sandoval. 2007. "Presentación". En *Saberes periféricos: ensayos sobre la antropología en América Latina*. Carlos Iván Degregori y Pablo Sandoval, comps. Pp. 9-17. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos.

DeLanda, Manuel. 2002. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Londres: Continuum.

———. 2006. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. Londres: Continuum.

Deleuze, Gilles. 1990. *Pourparlers: 1972-1990*. París: Minuit.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 2002 [1980]. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. José Vázquez Pérez, trad. Valencia: Pre-Textos.

———. 2005 [1991]. *¿Qué es la filosofía?* Thomas Kauf, trad. Barcelona: Anagrama.

Derrida, Jacques. 1977 [1972]. *Posiciones: Entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta*. Manuel Arranz Lázaro, trad. Valencia: Pre-Textos.

———. 1989a [1967]. *La escritura y la diferencia*. Patricio Peñalver, trad. Barcelona: Anthropos.

———. 1989b [1972]. *Márgenes de la filosofía*. Carmen González Marín, trad. Madrid: Cátedra.

Derrida, Jacques y Élisabeth Roudinesco. 2009 [2001]. *Y mañana, qué...* Víctor Goldstein, trad. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Descola, Philippe. 1996. "Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice". En *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. Philippe Descola y Gísli Pálsson, eds. Pp. 82-102. Londres: Routledge.

DESCOLA, Philippe y Gísli Pálsson. 1996. "Introduction". En *Nature and Society: Anthropological perspectives*. Philippe Descola y Gísli Pálsson, eds. Pp. 1-21. Londres: Routledge.

DÉSVEAUX, Emmanuel. 2005. "La dérive des continents". Reseña de *My Cocaine Museum* de Michael Taussig. *L'Homme* 175-176: 445-450.

DEVISCH, René. 2011 [2007]. "What Is an Anthropologist?" En *The Postcolonial Turn: Re-Imagining Anthropology and Africa*. René Devisch y Francis B. Nyamnjoh, eds. Paul Komba, trad. Pp. 91-115. Bamenda: Langaa / African Studies Centre.

DE VOS, Jan. 1988a. *Oro verde: la conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños, 1822-1949*. México: Fondo de Cultura Económica / Instituto de Cultura de Tabasco.

————. 1988b [1980]. *La paz de Dios y del rey: la conquista de la Selva Lacandona, 1525-1821*. México: Fondo de Cultura Económica.

————. 2002. *Una tierra para sembrar sueños: historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Fondo de Cultura Económica.

————. 2010. *Vienen de lejos los torrentes: una historia de Chiapas*. México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.

DIDION, Joan. 1966. "Wired for Shock Treatments". Reseña de *The Soft Machine* de William Burroughs. *Bookweek*, 27 de marzo: 2-3.

DIÉGUEZ LUCENA, Antonio. 1998. *Realismo científico: una introducción al debate actual en la filosofía de la ciencia*. Málaga: Universidad de Málaga.

DI LEONARDO, Micaela. 1997. Reseña de *The Magic of the State* de Michael Taussig. *Nation*, 17 de marzo: 35-38.

DURHAM, Jimmie. 1993. Reseña de *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses* de Michael Taussig. *Artforum International* 32 (4): 75-76.

DURHAM, Jimmie y Michael Taussig. 2010. "The 'Nervous State': A Conversation between Jimmie Durham and Mick Taussig". *Performance Paradigm* 6: 7-19.

DURKHEIM, Émile. 1982 [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*. Ramón Ramos, trad. Madrid: Akal.

————. 2006 [1895]. "Las reglas del método sociológico". En *Las reglas del método sociológico y otros escritos*. Santiago González Noriega, trad. Pp. 29-217. Madrid: Alianza.

DUSSEL, Enrique D. 1974 [1972]. *Método para una filosofía de la liberación: superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme.
———. 1994 [1992]. *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*. México: Cambio XXI.
DWYER, Kevin. 1982. *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*. Baltimore: John Hopkins University Press.
EAKIN, Emily. 2001. "Anthropology's Alternative Radical". *New York Times*, 21 de abril: B7-B9.
EILAND, Howard y Michael W. Jennings. 2014. *Walter Benjamin: A Critical Life*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
ERIBON, Didier. 2004 [1989]. *Michel Foucault*. Thomas Kauf, trad. Barcelona: Anagrama.
ERIKSEN, Thomas Hylland y Finn Sivert Nielsen. 2001. *A History of Anthropology*. Londres: Pluto Press.
ESTERMANN, Josef. 2008. *Si el Sur fuera el Norte:* chakanas *interculturales entre Andes y Occidente*. Quito: Abya-Yala.
EWEN, Frederic. 1967. *Bertolt Brecht: His Life, His Art and His Times*. Nueva York: Citadel Press.
FABIAN, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University Press.
———. 1990. "Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing". *Critical Inquiry* 16 (4): 753-772.
FARDON, Richard. 1999. *Mary Douglas: An Intellectual Biography*. Londres: Routledge.
FAUBION, James D. y George E. Marcus. 2008. "Constructionism in Anthropology". En *Handbook of Constructionist Research*. James A. Holstein y Jaber F. Gubrium, eds. Pp. 67-84. Nueva York: Guilford Press.
FEDERMAN, Raymond. 1993a. "Before Postmodernism and After (Part One)". En *The End of Postmodernism: New Directions. Proceedings of the First Stuttgart Seminar in Cultural Studies, 04.08-18.08.1991*. Heide Ziegler, ed. Pp. 47-64. Stuttgart: M & P Verlag für Wissenschaft und Forschung.
———. 1993b. "Before Postmodernism and After (Part Two)". En *The End of Postmodernism: New Directions. Proceedings of the First Stuttgart Seminar in Cultural Studies, 04.08-18.08.1991*. Heide Ziegler, ed. Pp. 153-170. Stuttgart: M & P Verlag für Wissenschaft und Forschung.

Fernández de Rota y Monter, José Antonio. 2012. *Una etnografía de los antropólogos en EEUU: consecuencias de los debates posmodernos*. Madrid: Akal.

Feuchtwang, Stephan. 1973. "The Colonial Formation of British Social Anthropology". En *Anthropology and the Colonial Encounter*. Talal Asad, ed. Pp. 71-100. Londres: Ithaca Press.

Feyerabend, Paul K. 1970. "Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge". *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 4: 17-130.

———. 1976. "Logic, Literacy, and Professor Gellner". *British Journal for the Philosophy of Science* 27 (4): 381-391.

———. 1980 [1975]. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. Londres: Verso.

———. 1981. *Realism, Rationalism, and Scientific Method: Philosophical Papers*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1990 [1989]. *Diálogo sobre el método*. José Casas, trad. Madrid: Cátedra.

Figuerola Pujol, Helios. 2010. *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*. México: Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Firth, Raymond. 1975 [1972]. "The Sceptical Anthropologist? Social Anthropology and Marxist Views on Society". En *Marxist Analyses and Social Anthropology*. Maurice Bloch, ed. Pp. 29-60. Londres: Malaby Press.

Flavell, Helen Louise. 2004. "Writing-Between: Australian and Canadian Ficto-Criticism". Tesis de doctorado, Murdoch University, Perth.

Forster, Peter. 1973. "Empiricism and Imperialism: A Review of the New Left Critique of Social Anthropology". En *Anthropology and the Colonial Encounter*. Talal Asad, ed. Pp. 23-38. Londres: Ithaca Press.

Foucault, Michel. 1992 [1964]. *Historia de la locura en la época clasica*. 2 vols. Juan José Utrilla, trad. México: Fondo de Cultura Económica.

———. 1994. *Dits et écrits: 1954-1988*. 4 vols. París: Gallimard.

———. 1996 [1969]. *La arqueología del saber*. Aurelio Garzón del Camino, trad. México: Siglo XXI.

———. 2001 [1966]. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Elsa Cecilia Frost, trad. México: Siglo XXI.
———. 2005 [1984]. *Historia de la sexualidad*. Vol. 2: *El uso de los placeres*. Martí Soler, trad. México: Siglo XXI.
Fox, Richard. 1993. Reseña de *The Nervous System* de Michael Taussig. *American Anthropologist* 95 (1): 188-189.
Friedlander, Eli. 2012. *Walter Benjamin: A Philosophical Portrait*. Cambridge: Harvard University Press.
Galison, Peter. 1990. "Aufbau/Bauhaus: Logical Positivism and Architectural Modernism". *Critical Inquiry* 16 (4): 709-752.
García Canclini, Néstor. 1989. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad.* México: Grijalbo.
Garrison, David. 2006. Reseña de *Walter Benjamin's Grave* de Michael Taussig. *South Atlantic Review* 71 (3): 154-157.
Garvey, Anthony. 2004. "'Disgusted' of Dublin's Theatre Suit Dismissed". *Stage*, 20 de julio: s/p. Documento electrónico, <http://www.thestage.co.uk/2004/07/disgusted-of-dublins-theatre-suit-dismissed>, consultado el 3 de mayo de 2013.
Gass, William. 1993. "Stuttgart Lecture Two". En *The End of Postmodernism: New Directions. Proceedings of the First Stuttgart Seminar in Cultural Studies, 04.08-18.08.1991*. Heide Ziegler, ed. Pp. 101-114. Stuttgart: M & P Verlag für Wissenschaft und Forschung.
Gay, Peter. 2010 [2008]. *Modernism: The Lure of Heresy from Baudelaire to Beckett and Beyond.* Nueva York: W. W. Norton.
Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nueva York: Basic Books.
———. 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Cambridge: Polity Press.
———. 2000 [1973]. *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.
Gellner, Ernest. 1975. "Beyond Truth and Falsehood". Reseña de *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* de Paul K. Feyerabend. *British Journal for the Philosophy of Science* 26 (4): 331-342.
———. 1993 [1992]. *Postmodernism, Reason and Religion*. Londres: Routledge.
———. 2005 [1992]. *Razón y cultura*. Carmen Ors Marqués, trad. Madrid: Síntesis.

GEORGE, Bobby y Tom Sparrow, eds. 2014. *Itinerant Philosophy: On Alphonso Lingis*. Nueva York: Punctum Books.

GHASARIAN, Christian, ed. 2008a [2002]. *De la etnografía a la antropología reflexiva: nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*. Silvia Nora Labado, trad. Buenos Aires: Del Sol.

————. 2008b [2002]. "Por los caminos de la etnografía reflexiva". En *De la etnografía a la antropología reflexiva: nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*. Christian Ghasarian, ed. Silvia Nora Labado, trad. Pp. 9-42. Buenos Aires: Del Sol.

GIAFFERI, Natacha. 2005. Reseña de *My Cocaine Museum* de Michael Taussig. *L'homme* 175-176: 515-516.

GIBBS, Anna. 2005. "Fictocriticism, Affect, Mimesis: Engendering Differences". *Text* 9 (1): s/p. Documento electrónico, <http://www.textjournal.com.au/april05/gibbs.htm>, consultado el 9 de mayo de 2013.

GILL, Lesley. 2004. Reseña de *My Cocaine Museum* de Michael Taussig. *American Anthropologist* 106 (4): 780-781.

GODOY, Ricardo A. 1985. "Bolivian Mining". Reseña de *"Si me permiten hablar..." : testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia* de Domitila Barrios de Chungara y *The Devil and Commodity Fetishism in South America* de Michael Taussig. *Latin American Research Review* 20 (1): 272-277.

GOLDSTEIN, Warren S. 2001. "Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch's Dialectical Theories of Secularization". *Critical Sociology* 27 (2): 246-281.

GOLLNICK, Brian. 2008. *Reinventing the Lacandón: Subaltern Representations in the Rain Forest of Chiapas*. Tucson: University of Arizona Press.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Aurora. 1987. *La construcción teórica en antropología*. Barcelona: Anthropos.

————. 2003. *Crítica de la singularidad cultural*. Barcelona: Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.

GOODWAY, David. 2006. *Anarchist Seeds beneath the Snow: Left-Libertarian Thought and British Writers from William Morris to Colin Ward*. Liverpool: Liverpool University Press.

GORDON, Scott. 1991. *The History and Philosophy of Social Science*. Londres: Routledge.

GREENBERG, Clement. 1986. *The Collected Essays and Criticism*. Vol. 2: *Arrogant Purpose, 1945-1949*. John O'Brian, ed. Chicago: University of Chicago Press.

GREGORY, C. A. 1986. "On Taussig on Aristotle and Chevalier on Everybody". Reseña de *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru* de Jacques M. Chevalier y *The Devil and Commodity Fetishism in South America* de Michael Taussig. *Social Analysis* 19: 64-69.

GROSS, Daniel R. 1983. "Fetishism and Functionalism: The Political Economy of Capitalist Development in Latin America". Reseña de *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines* de June Nash y *The Devil and Commodity Fetishism in South America* de Michael Taussig. *Comparative Studies in Society and History* 25 (4): 694-702.

GROYS, Boris. 2012 [2009]. *Introduction to Antiphilosophy*. Londres: Verso.

GUILLEMOT, Yves. 2006 [2005]. "Prólogo. Para leer el Qhapac Kuna: ¿un nuevo paradigma? En *Qhapaq Ñan: La ruta inka de sabiduría* de Javier Lajo. 2a. ed. Pp. 27-62. Quito: Abya-Yala / Escuela de Gobierno y Políticas Públicas para Nacionalidades y Pueblos del Ecuador.

GUILLOT, Daniel E. 1999 [1977]. "Introducción". En *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad* de Emmanuel Lévinas. Daniel E. Guillot, trad. Pp. 13-45. Salamanca: Sígueme.

GUPTA, Akhil y James Ferguson, eds. 1997. *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.

GUTHKE, Karl S. 1991 [1987]. *B. Traven: The Life behind the Legends*. Robert C. Sprung, trad. Nueva York: Lawrence Hill Books.

HABERMAS, Jürgen. 1985 [1980]. "La modernidad, un proyecto incompleto". En *La posmodernidad*. Hal Foster, ed. Jordi Fibla, trad. Pp. 19-36. Barcelona: Kairós.

———. 1989 [1973]. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. José Luis Etcheverry, trad. Buenos Aires: Amorrortu.

HACKING, Ian. 1996 [1983]. *Representar e intervenir*. Sergio Martínez, trad. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Seminario

de Problemas Científicos y Filosóficos-UNAM / Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM / Paidós Ibérica / Paidós Mexicana.

————. 2001 [1999]. *¿La construcción social de qué?* Jesús Sánchez Navarro, trad. Barcelona: Paidós Ibérica / Paidós.

HANCOX, Donna Maree y Vivienne Muller. 2011. "Excursions into New Territory: Fictocriticism and Undergraduate Writing". *New Writing* 8 (2): 147-158.

HANRAHAN, Brian. 2012. "For Future Friends of Walter Benjamin: On the Life and Flourishing Posthumous Reputation of Walter Benjamin". *Los Angeles Review of Books*, 26 de julio: s/p. Documento electrónico, <http://lareviewofbooks.org/essay/for-future-friends-of-walter-benjamin>, consultado el 22 de abril de 2014.

HANSON, Norwood Russell. 1989 [1958]. "Observación". En *Filosofía de la ciencia: teoría y observación.* León Olivé y Ana Rosa Pérez Ransanz, comps. Pp. 216-253. México: Siglo XXI.

HARRIS, Marvin. 1999. *Theories of Culture in Postmodern Times*. Walnut Creek: AltaMira Press.

HASTRUP, Kirsten. 2005. "Social Anthropology: Towards a Pragmatic Enlightenment?" *Social Anthropology* 13 (2): 133-149.

HAUSCHILD, Jan-Christoph. 2012. *B. Traven-Die unbekannten Jahre*. Zurich: Voldemeer.

HEGEMAN, Susan. 1988. "Franz Boas and Professional Anthropology: On Mapping the Borders of the 'Modern'". *Victorian Studies* 41 (3): 455-483.

HEMPEL, Carl G. 2000. *Selected Philosophical Essays*. Richard Jeffrey, ed. Cambridge: Cambridge University Press.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída. 2006a. "Posmodernismos y feminismos: diálogos, coincidencias y resistencias". En *Posmodernismo y sus críticos: discusiones en torno a la antropología posmoderna*. Witold Jacorzynski, ed. Pp. 71-99. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

————. 2006b. "La voz feminista en contra del patriarcalismo en la academia: respuesta a Alejandro Tomasini Bassols". En *Posmodernismo y sus críticos: discusiones en torno a la antropología posmoderna*. Witold Jacorzynski, ed. Pp. 113-116. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

HERZFELD, Michael. 1994. Reseña de *The Nervous System* de Michael Taussig. *American Ethnologist* 21 (4): 916-917.

HEVIA, James L. 1992. "History, Theory, and Colonial Power: The Critical Method of Michael Taussig in *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*". *Journal of Historical Sociology* 5 (1): 104-125.

HIGGINS, Nicholas P. 2004. *Understanding the Chiapas Rebellion: Modernist Visions and the Invisible Indian*. Austin: University of Texas Press.

HOBEREK, Andrew. 2007. "Introduction: After Postmodernism". *Twentieth Century Literature* 53 (3): 233-247.

HOBSBAWM, Eric J. 1980. "Pact with the Devil". Reseña de *The Devil and Commodity Fetishism in South America* de Michael Taussig. *New York Review of Books* 27 (20): 3-4.

HOLLIER, Denis, ed. 1988a [1979]. *The College of Sociology (1937-39)*. Betsy Wing, trad. Minneapolis: University of Minnesota Press.

———. 1988b. "Foreword: Collage". En *The College of Sociology (1937-39)*. Denis Hollier, ed. Betsy Wing, trad. Pp. viii-xxix. Minneapolis: University of Minnesota Press.

HOOKE, Alexander E. y Wolfgang W. Fuchs, eds. 2003. *Encounters with Alphonso Lingis*. Lanham: Lexington Books.

HUACO, George. 1981. Reseña de *The Devil and Commodity Fetishism in South America* de Michael Taussig. *Hispanic American Historical Review* 61 (3): 573-574.

HUGGAN, Graham. 1997-1998. "(Post)Colonialism, Anthropology, and the Magic of Mimesis". *Cultural Critique* 38: 91-106.

HUTCHEON, Linda. 2002. "Epilogue: The Postmodern... in Retrospect". En *The Politics of Postmodernism*. Pp. 165-181. Nueva York: Routledge.

HUYSSEN, Andreas. 1984. "Mapping the Postmodern". *New German Critique* 33: 5-52.

HYMES, Dell, ed. 1972a [1969]. *Reinventing Anthropology*. Nueva York: Pantheon Books.

———. 1972b [1969]. "The Use of Anthropology: Critical, Political, Personal". En *Reinventing Anthropology*. Dell Hymes, ed. Pp. 3-79. Nueva York: Pantheon Books.

INGLIS, Fred. 2000. *Clifford Geertz: Culture, Custom, and Ethics*. Cambridge: Polity Press.

JACKSON, Michael. 1998. *Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago: University of Chicago Press.

JACORZYNSKI, Witold. 2004. *Crepúsculo de los ídolos en la antropología social: más allá de Malinowski y los posmodernistas*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Miguel Ángel Porrúa.

———. 2008. *En la cueva de la locura: aportación de Ludwig Wittgenstein a la antropología social.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

———. 2010. *La maldición de Judas Iscariote: aportación de Ludwig Wittgenstein a la teología, la filosofía y la antropología de la religión*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

JAMES, Allison, Jenny Hockey y Andrew Dawson, eds. 1997. *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. Nueva York: Routledge.

JAMES, Wendy. 1973. "The Anthropologist as Reluctant Imperialist". En *Anthropology and the Colonial Encounter*. Talal Asad, ed. Pp. 41-69. Londres: Ithaca Press.

JAMESON, Fredric. 1993 [1991]. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Nueva York: Verso.

———. 1998. *Brecht and Method.* Londres: Verso.

JAY, Martin. 1993. "Unsympathetic Magic". Reseña de *The Nervous System* y *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses* de Michael Taussig. *Visual Anthropology Review* 9 (2): 79-82.

———. 1994. "Martin Jay Replies to Michael Taussig and Paul Stoller". *Visual Anthropology Review* 10 (1): 163-164.

JUSCHKA, Darlene M. 2003. "The Writing of Ethnography: Magical Realism and Michael Taussig". *Journal for Cultural and Religious Theory* 5 (1): 84-105.

KAHN, Joel S. 2001. "Anthropology and Modernity". *Current Anthropology* 42 (5): 651-664.

KANE, Stephanie C. 1994. *The Phantom Gringo Boat: Shamanic Discourse and Development in Panama*. Washington: Smithsonian Institution Press.

———. 1997. Reseña de *The Magic of the State* de Michael Taussig. *American Anthropologist* 99 (4): 842.

KANT, Immanuel. 1995 [1781-1787]. *Crítica de la razón pura*. Pedro Ribas, trad. Madrid: Alfaguara.

KAPFERER, Bruce. 1988. "The Anthropologist as Hero: Three Exponents of Post-Modernist Anthropology". Reseña de *Works and Lives: The Anthropologist as Author* de Clifford Geertz, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* de Michael Taussig y *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* de James Clifford. *Critique of Anthropology* 8 (2): 77-104.

KAUR, Raminder. 2001. Reseña de *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative* de Michael Taussig. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7 (1): 169-170.

KELLNER, Douglas. 2007. "Frankfurt School and Philosophy". En *The Edinburgh Companion to Twentieth-Century Philosophies*. Constantin V. Boundas, ed. Pp. 444-456. Edimburgo: Edinburgh University Press.

KERNAGHAN, Richard. 2009. *Coca's Gone: Of Might and Right in the Huallaga Post-Boom*. Stanford: Stanford University Press.

KERR, Heather. 1995. "Fictocriticism, the 'Doubtful Category' and 'The Space Between'". *Journal of the Association for the Study of Australian Literature* s/n: 93-96.

KERR, Heather y Amanda Nettelbeck, eds. 1998. *The Space Between: Australian Women Writing Fictocriticism*. Nedlands: University of Western Australia Press.

KOJÈVE, Alexandre. 2006 [1947]. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Juan José Sebreli, trad. Ed. rev. por Alfredo Llanos. Buenos Aires: Leviatán.

KORSTANJE, Maximiliano E. 2010. Reseña de *Un gigante en convulsiones: el mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente* de Michael Taussig. *Nómadas* 26 (2): 465-468.

KRISTEVA, Julia. 1977. *Polylogue*. París: Seuil. Citado en Lehmann, 2006.

KROTZ, Esteban. 1987. "Historia e historiografía de las ciencias antropológicas: una problemática teórica". En *La antropología en México: Panorama Histórico*. Vol. 1: *Los hechos y los dichos (1521-1880)*. Carlos García Mora, coord. Pp. 113-138. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

———. 1997. "Anthropologies of the South: Their Rise, Their Silencing, Their Characteristics". *Critique of Anthropology* 17 (3): 237-251.

———. 2002 [1994]. *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. Claudia Leonor Cabrera Luna, trad. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa / Fondo de Cultura Económica.

KUHN, Thomas S. 1974 [1962]. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

KUPER, Adam. 2000 [1999]. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge: Harvard University Press.

KUZNAR, Lawrence A. y Stephen K. Sanderson, eds. 2007. *Studying Societies and Cultures: Marvin Harris's Cultural Materialism and Its Legacy*. Boulder: Paradigm.

LAERMANS, Rudi. 2008. "'Dance in General' or Choreographing the Public, Making Assemblages". *Performance Research* 13 (1): 7-14.

———. 2010. "Impure Gestures Towards 'Choreography in General': Re/Presenting Flemish Contemporary Dance, 1982–2010". *Contemporary Theatre Review* 20 (4): 405-415.

LAÍN ENTRALGO, Pedro. 1988 [1961]. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Alianza Universidad.

LAJO, Javier. 2006 [2005]. *Qhapaq Ñan: la ruta inka de sabiduría*. Quito: Abya-Yala / Escuela de Gobierno y Políticas Públicas para Nacionalidades y Pueblos del Ecuador.

LATOUR, Bruno. 1988. "The Politics of Explanation: An Alternative". En *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. Steve Woolgar, ed. Pp. 155-176. Londres: Sage.

———. 1995 [1991]. *We Have Never Been Modern*. Catherine Porter, trad. Cambridge: Harvard University Press.

———. 1999. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge: Harvard University Press.

———. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Nueva York: Oxford University Press.

———. 2010. *On the Modern Cult of the Factish Gods*. Durham: Duke University Press.

———. 2013a [2012]. *Investigación sobre los modos de existencia: una antropología de los modernos*. Alcira Bixio, trad. Buenos Aires: Paidós.

———. 2013b. "No estaba escrito que la ecología fuera un partido". Entrevista de Miguel Mora a Bruno Latour. *El País Semanal*, 25 de marzo: s/p. Documento electrónico, <http://elpais.com/elpais/2013/ 03/25/ eps/1364208764_064054.html>, consultado el 15 de julio de 2014.

LAZZARI, Axel. 2009. "Ante la serpiente del mal: comentario extemporáneo a otro texto de Taussig". Reseña de *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación* de Michael Taussig. *Papeles de trabajo* 5: s/p. Documento electrónico, <http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/05_11_ResenaLazzari.pdf>, consultado el 6 de noviembre de 2013.

LECLERC, Gérard. 1972. *Anthropologie et colonialisme: essai sur l'histoire de l'africanisme*. París: Fayard.

LEHMANN, Hans-Thies. 2006 [1999]. *Postdramatic Theatre*. Karen Jürs-Munby, trad. Nueva York: Routledge.

LEVI, Primo. 1989 [1986]. *Los hundidos y los salvados*. Pilar Gómez Bedate, trad. Barcelona: Muchnik.

LÉVINAS, Emmanuel. 1999 [1961]. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Daniel E. Guillot, trad. Salamanca: Sígueme.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1949. "L'efficacité symbolique". *Revue de l'histoire des religions* 135 (1): 5-27.

———. 1966. "Anthropology: Its Achievements and Future". *Current Anthropology* 7 (2): 124-127.

———. 1979 [1950]. "Introducción a la obra de Marcel Mauss". En *Sociología y antropología* de Marcel Mauss. Teresa Rubio de Martín-Retortillo, trad. Pp. 13-42. Madrid: Tecnos.

LIMÓN, José L. 1983. Reseña de *The Devil and Commodity Fetishism in South America* de Michael Taussig. *Journal of American Folklore* 96 (381): 340-342.

LINGIS, Alphonso. 2000. *Dangerous Emotions*. Berkeley: University of California Press.

LINSTEAD, Stephen. 1993. "From Postmodern Anthropology to Deconstructive Ethnography". *Human Relations* 46 (1): 97-120.

LIZARAZO, Tania. 2014. "Reflexiones sobre el dibujo, la escritura y otras prácticas etnográficas, según Taussig". Reseña de *I Swear I Saw This: Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely My Own*. *A Contracorriente* 11 (2): 408-411.

LÓPEZ, José y Garry Potter, eds. 2001. *After Postmodernism: An Introduction to Critical Realism*. Londres: Athlone Press.

LÖWY, Michael. 1985. "Revolution against 'Progress': Walter Benjamin's Romantic Anarchism". *New Left Review* 152: 42-59.

LYOTARD, Jean-François. 1989 [1979]. *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Mariano Antolín Rato, trad. Madrid: Cátedra.

———. 1994 [1986]. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Enrique Lynch, trad. Barcelona: Gedisa.

MAGEE, Paul. 1997. Reseña de *The Magic of the State* de Michael Taussig. *UTS Review: Cultural Studies and New Writing* 3 (2): 193-207.

———. 2012. "Introduction. Part 1: Beyond Accountability". En "Beyond Practice-Led Research". Scott Brook y Paul Magee, eds. *Text* 16 (2), número especial 14: s/p. Documento electrónico, <http://www.textjournal.com.au/speciss/issue14/Magee (Intro 1).pdf>, consultado el 9 de mayo de 2013.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1961 [1922]. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Nueva York: Dutton.

———. 1989 [1967]. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Norbert Guterman, trad. Stanford: Stanford University Press.

MANAGH, Ray. 2004. "Disgusted 'Naked Dancing' Protester Loses Court Action". *Irish Independent*, 8 de julio: s/p. Documento electrónico, <http://www.independent.ie/woman/celeb-news/disgusted-naked-dancing-protester-loses-court-action-25905364.html>, consultado el 3 de mayo de 2014.

MANGANARO, Marc. 1990. "Textual Play, Power, and Cultural Critique: An Orientation to Modernist Anthropology". En *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*. Marc Manganaro, ed. Pp. 3-47. Princeton: Princeton University Press.

MARCUS, George E. 1987. Comentario en la solapa de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* de Michael Taussig. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1994. "What Comes (Just) After 'Post'? The Case of Ethnography". En *Handbook of Qualitative Research*. Norman K. Denzin y Yvonna S. Lincoln, eds. Pp. 563-574. Thousand Oaks: Sage.

———. 1995. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.
———. 2012. "The Legacies of Writing Culture and the Near Future of the Ethnographic Form: A Sketch". Cultural Anthropology 27 (3): 427-445.
MARCUS, George E. y Dick Cushman. 1982. "Ethnographies as Texts". *Annual Review of Anthropology* 11: 25-69.
MARCUS, George E. y Michael M. J. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
MARFLEET, Philip. 1973. "Bibliographical Notes on the Debate". En *Anthropology and the Colonial Encounter*. Talal Asad, ed. Pp. 273-281. Londres: Ithaca Press.
MAYBURY-LEWIS, David. 1991. Reseña de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* de Michael Taussig. *Contemporary Sociology* 20 (3): 375-377.
MCEACHERN, Charmaine y Peter Mayer. 1986. "The Children of Bronze and the Children of Gold: The Apolitical Anthropology of the Peasant". Reseña de *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru* de Jacques M. Chevalier y *The Devil and Commodity Fetishism in South America* de Michael Taussig. *Social Analysis* 19: 70-77.
MCHALE, Brian. 1987. *Postmodernist Fiction*. Nueva York: Methuen.
MEAD, Margaret. 1965 [1928]. *Coming of Age in Samoa: A Study of Adolescence and Sex in Primitive Societies*. Londres: Penguin.
MEDINA, Andrés. 2000. *En las cuatro esquinas, en el centro: etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
MILES, Barry. 2014. *Call Me Burroughs: A Life*. Nueva York: Twelve.
MILLER, James. 1976. "Merleau-Ponty's Marxism: Between Phenomenology and the Hegelian Absolute". *History and Theory* 15 (2): 109-132.
———. 1994 [1993]. *The Passion of Michel Foucault*. Nueva York: Doubleday.
MINA, Mateo [seudónimo de Michael Taussig y Anna Rubbo]. 1975. *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca*. Bogotá: La Rosca.
———. 2011 [1975]. *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca*. Bogotá: Universidad de los Andes.

MINTZ, Sidney W. 1985. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. Nueva York: Penguin Books.

MINTZ, Sidney W. y Eric R. Wolf. 1989. "Reply to Michael Taussig". *Critique of Anthropology* 9 (1): 25-31.

MOLINA CASTAÑO, David Esteban. 2003. Reseña de *Un gigante en convulsiones: el mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente* de Michael Taussig y *Poética de lo otro: antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia* de Alejandro Castillejo Cuéllar. *Alteridades* 13 (26): 151-155.

MONTES DE OCA VEGA, Mercedes. 2013. *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

MOORE, Sally Falk. 1998. Reseña de *The Magic of the State* de Michael Taussig. *American Journal of Sociology* 104 (1): 264-265.

MOSER, Paul K. y J. D. Trout. 1995. "General Introduction: Contemporary Materialism". En *Contemporary Materialism: A Reader*. Paul K. Moser y J. D. Trout, eds. Pp. 1-33. Londres: Routledge.

MOSZOWSKI VAN LOON, Aäron. 1998. "Untitled (John Körmeling), Mixed Media, 21x15x2 cm". Tesis de licenciatura en ingeniería arquitectural, Katholieke Universiteit Leuven, Lovaina.

———. 2012. *Los ojos imperiales de un coleccionista mercenario: Carl Lumholtz y* El México desconocido. México: La Cifra.

MUDIMBE, V. Y. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.

MUECKE, Stephen. 2002. "The Fall: Fictocritical Writing". *Parallax* 8 (4): 108-112.

NAESS, Arne. 1972. *The Pluralist and Possibilist Aspects of the Scientific Enterprise*. Londres: George Allen & Unwin.

NASH, June. 1979. *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. Nueva York: Columbia University Press.

———. 1989. Reseña de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* de Michael Taussig. *Medical Anthropology Quarterly* 3 (2): 193-196.

NAVARO-YASHIN, Yael. 2002. *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton: Princeton University Press.

NETTELBECK, Amanda. 1998. "Notes towards an Introduction". En *The Space Between: Australian Women Writing Fictocriticism*. Heather Kerr y Amanda Nettelbeck, eds. Pp. 1-17. Nedlands: University of Western Australia Press.

NIETZSCHE, Friedrich. 1970 [1873]. "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral". En *Obras completas*. Vol. 1. Pablo Simón, trad. Pp. 543-556. Buenos Aires: Prestigio.

———. 1990 [1889]. *Twilight of the Idols, or, How to Philosophize with a Hammer*. Reimp. R. J. Hollingdale, trad. Londres: Penguin Books. Citado en Taussig 1999.

———. 2002 [1889]. *El crepúsculo de los ídolos*. José Mardomingo Sierra, trad. Madrid: Edaf.

NUGENT, Stephen. 1988. Reseña de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* de Michael Taussig. *Man* 23 (2): 401-402.

OLIVÉ, León. 1999. *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós Mexicana / Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México.

———. 2000. *El bien, el mal y la razón: facetas de la ciencia y de la tecnología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos-UNAM / Paidós Mexicana / Paidós Ibérica.

———. 2007. *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento: ética, política y epistemología*. México: Fondo de Cultura Económica.

OLIVOS SANTOYO, Luis Nicolás. 2009. "La idea de ciencia en la antropología posmoderna: entre la crítica y la reorientación disciplinar". Tesis de maestría en historia y filosofía de la ciencia, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México.

O'MEARA, J. Tim. 1989. "Anthropology as Empirical Science". *American Anthropologist* 91 (2): 354-369.

OPPENHEIM, Robert. 2007. "Actor-Network Theory and Anthropology After Science, Technology, and Society". *Anthropological Theory* 7 (4): 471-493.

ORTNER, Sherry B. 1984. "Theory in Anthropology since the Sixties". *Comparative Study of Society and History* 26 (1): 126-166.

Oslender, Ulrich. 2005. Reseña de *My Cocaine Museum* de Michael Taussig. *Guaraguao* 9 (20): 215-217.

Ossman, Susan. 1998. "Michael Taussig: Anthropologie et mimesis". Reseña de *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses* de Michael Taussig. *Hermès* 22: 57-62.

Owen, Christine. 2006. "Academic Research and Creative Writing: Redrawing the Map an Finding One's Allies". *Text* 10 (2): s/p. Documento electrónico, <http://www.textjournal.com.au/oct06/owen.htm>, consultado el 9 de mayo de 2013.

Parker, Stephen. 2014. *Bertolt Brecht: A Literary Life*. Londres: Bloomsbury Methuen Drama.

Parkin, Robert y Anne de Sales, eds. 2010. *Out of the Study and Into the Field: Ethnographic Theory and Practice in French Anthropology*. Nueva York: Berghahn Books.

Parret, Herman. 2012. "Lyotards postmodernisme". *De Witte Raaf* 26 (155): 16.

Paul, Robert A. 1994. Reseña de *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses* de Michael Taussig. *American Anthropologist* 96 (2): 466-467.

Pedersen, Morten Axel. 2011. *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*. Ithaca: Cornell University Press.

Peeters, Benoît. 2013 [2010]. *Derrida*. Gabriela Villalba, trad. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica Argentina.

Pérez Ransanz, Ana Rosa. 1999. *Kuhn y el cambio científico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pérez Soto, Carlos. 2008. *Desde Hegel: para una crítica radical de las ciencias sociales*. México: Itaca.

Pitarch Ramón, Pedro. 1996. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pitt-Rivers, Julian. 1971 [1954]. *The People of the Sierra*. Chicago: University of Chicago Press.

Popper, Karl R. 1996 [1994]. *The Myth of the Framework: In Defense of Science and Rationality*. Mark A. Notturno, ed. Londres: Routledge.

Post, Ken. 1986. "Can One Have an Historical Anthropology? Some Reactions to Taussig and Chevalier". Reseña de *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru* de Jacques M. Che-

valier y *The Devil and Commodity Fetishism in South America* de Michael Taussig. *Social Analysis* 19: 78-84.

PREPARATA, Guido Giacomo. 2008. "Un(for)giving: Bataille, Derrida and the Postmodern Denial of the Gift". *Catholic Social Science Review* 13: 169-200.

PULLEN, Alison y Carl Rhodes. 2008. "Dirty Writing". *Culture and Organization* 14 (3): 241-259.

PUTNAM, Hilary. 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

PYYHTINEN, Olli y Sakari Tamminen. 2011. "We Have Never Been Only Human: Foucault and Latour on the Question of the *Anthropos*". *Anthropological Theory* 11 (2): 135-152.

QUINE, Willard Van Orman. 1962 [1953]. *Desde un punto de vista lógico*. Manuel Sacristán, trad. Barcelona: Ariel.

———. 1994 [1969]. "Epistemology Naturalized". En *Naturalizing Epistemology*. Hilary Kornblith, ed. Pp. 15-31. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.

RABINOW, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.

———. 1986. "Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology". En *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford y George E. Marcus, eds. Pp. 234-261. Berkeley: University of California Press.

———. 2003. *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*. Princeton: Princeton University Press.

RAFFLES, Hugh. 2012. "Twenty-Five Years Is a Long Time". *Cultural Anthropology* 27 (3): 526-534.

RAMÍREZ, Mario Teodoro. 2010. *La razón del otro: estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.

REDFIELD, Peter. 2004. "A Few of His Favorite Things". Reseña de *My Cocaine Museum* de Michael Taussig. *Anthropological Quarterly* 77 (2): 355-363.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie. 1989. Reseña de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* de Michael Taussig. *L'Homme* 111-112: 267-269.

RESTREPO, Eduardo y Arturo Escobar. 2005. "'Other Anthropologies and Anthropology Otherwise': Steps to a World Anthropologies Framework". *Critique of Anthropology* 25 (2): 99-129.

REYNOSO, Carlos, comp. 1998a [1991]. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

———. 1998b [1991]. "Presentación". En *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Carlos Reynoso, comp. Pp. 11-60. Barcelona: Gedisa.

———. 2000. *Apogeo y decadencia de los estudios culturales: una visión antropológica*. Barcelona: Gedisa.

———. 2008. *Corrientes teóricas en antropología: perspectivas desde el siglo XXI*. Buenos Aires: SB.

RIBEIRO, Gustavo Lins y Arturo Escobar, eds. 2006. *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within System of Power*. Oxford: Berg.

RICHMAN, Michèle. 1990. "Anthropology and Modernism in France: From Durkheim to the *Collège de Sociologie*". En *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*. Marc Manganaro, ed. Pp. 183-214. Princeton: Princeton University Press.

RICOEUR, Paul. 2008 [1990]. *Sí mismo como otro*. Agustín Neira Calvo, trad. México: Siglo XXI / Siglo XXI de España.

ROGERS, Susan Carol. 2001. "Anthropology in France". *Annual Review of Anthropology* 30: 481-504.

ROMBERG, Raquel. 2010. Reseña de *What Color Is the Sacred?* de Michael Taussig. *American Anthropologist* 112 (3): 494-495.

ROSALDO, Renato. 1989. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.

ROSCOE, Paul B. 1995. "The Perils of 'Positivism' in Cultural Anthropology". *American Anthropologist* 97 (3): 492-504.

ROSEBERRY, William. 1988. "Political Economy". *Annual Review of Anthropology* 17: 161-185.

ROSENBERG, Alexander. 2008 [1988]. *Philosophy of Social Science*. Boulder: Westview Press.

RUTSCH, Mechthild. 2007. *Entre el campo y el gabinete: nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

SAFRANSKI, Rüdiger. 2002 [2000]. *Nietzsche: A Philosophical Biography*. Nueva York: W. W. Norton.

SAID, Edward W. 2004 [1978]. *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.

SALZMAN, Philip Carl. 2002. "On Reflexivity". *American Anthropologist* 104 (3): 805-813.

SANGREN, P. Steven. 1988. "Rhetoric and the Authority of Ethnography: 'Postmodernism' and the Social Reproduction of Texts". *Current Anthropology* 29 (3): 405-424.

SCHLUNKE, Katrina y Anne Brewster. 2005. "We Four: Fictocriticism Again". *Continuum* 19 (3): 393-395.

SCHNEIDER, Jane y Rayna Rapp, eds. 1995. *Articulating Hidden Histories: Exploring the Influence of Eric R. Wolf*. Berkeley: University of California Press.

SCHOLTE, Bob. 1972 [1969]. "Toward a Reflexive and Critical Anthropology". En *Reinventing Anthropology*. Dell Hymes, ed. Pp. 430-457. Nueva York: Pantheon Books.

SEARLE, John R. 1995. *The Construction of Social Reality*. Nueva York: Free Press.

SERRES, Michel. 1982 [1980]. *The Parasite*. Schehr, Lawrence R., trad. Baltimore: John Hopkins University Press.

———. 1995 [1982]. *Genesis*. Geneviève James y James Nielson, trads. Ann Arbor: University of Michigan Press.

SHARMA, Aradhana y Akhil Gupta, eds. 2006. *The Anthropology of the State: A Reader*. Malden: Blackwell.

SHERRATT, Yvonne. 2006. *Continental Philosophy of Social Science: Hermeneutics, Genealogy and Critical Theory from Ancient Greece to the Twenty-First Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

SHWEDER, Richard A. 1989a [1984]. "Anthropology's Romantic Rebellion against the Enlightenment, or There's More to Thinking than Reason and Evidence". En *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Richard A. Shweder y Robert A. LeVine, eds. Pp. 27-66. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1989b. "Post-Nietzschian Anthropology: The Idea of Multiple Objective Worlds". En *Relativism: Interpretation and Confrontation*. Michael Krausz, ed. Pp. 99-139. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

SHWEDER, Richard A. y Byron Good, eds. 2005. *Clifford Geertz by His Colleagues*. Chicago: University of Chicago Press.
SILVERMAN, David. 1975. *Reading Castaneda: A Prologue to the Social Sciences*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
SIMONS, Herbert W. y Michael Billig, eds. 1994. *After Postmodernism: Reconstructing Ideology Critique*. Londres: Sage.
SINGAL, Daniel Joseph. 1987. "Towards a Definition of American Modernism". *American Quarterly* 39 (1): 7-26.
SLYOMOVICS, Susan, ed. 2010. *Clifford Geertz in Morocco*. Nueva York: Routledge.
SMITH, Colin. 2006. "Resurrecting Walter Benjamin". Reseña de *Walter Benjamin's Grave* de Michael Taussig. *Anthropological Quarterly* 79 (3): 541-546.
SMITH, Dennis. 1999. *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*. Cambridge: Polity Press.
SOKAL, Alan y Jean Bricmont. 1997. *Impostures intellectuelles*. París: Odile Jacob.
SPARROW, Tom. 2007. "Bodies in Transit: The Plastic Subject of Alphonso Lingis". *Janus Head* 10 (1): 99-122.
SPENCER, Jonathan. 1989. "Anthropology as a Kind of Writing". *Man* 24 (1): 145-164.
STADLER, Friedrich. 2011 [1997]. *El Círculo de Viena: empirismo lógico, ciencia, cultura y política*. Luis Felipe Segura Martínez, trad. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica Chile / Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.
STEWART, Kathleen. 2007. *Ordinary Affects*. Durham: Duke University Press.
STIERSTORFER, Klaus, ed. 2003. *Beyond Postmodernism: Reassessments in Literature, Theory, and Culture*. Berlín: Walter de Gruyter.
ST JOHN, Graham, ed. 2008. *Victor Turner and Contemporary Cultural Performance*. Nueva York: Berghahn Books.
STOCKING, George W., Jr. 1968. *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Nueva York: Free Press.
———. 2010. *Glimpses into My Own Black Box: An Exercise in Self-Deconstruction*. Madison: University of Wisconsin Press.

STOLLER, Paul. 1994. "Double Takes: Paul Stoller on Jay on Taussig". *Visual Anthropology Review* 10 (1): 155-162.

STRATHERN, Marilyn. 1987. "Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology". *Current Anthropology* 28 (3): 251-270.

STRAWSON, Galen. 1989. *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*. Oxford: Clarendon Press.

SUÁREZ MOLNAR, Rodolfo. 2008. *Breve introducción al pensamiento de Feyerabend*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

SURIN, Kenneth. 2001. "The Sovereign Individual and Michael Taussig's Politics of Defacement". Reseña de *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative* de Michael Taussig. *Nepantla* 2 (1): 205-219.

SURYA, Michel. 2010 [1992]. *Georges Bataille: An Intellectual Biography*. Krzysztof Fijalkowski y Michael Richardson, trads. Reimp. Nueva York: Verso.

TAUSSIG, Michael. 1979. *Destrucción y resistencia campesina: el caso del litoral Pacífico*. Hilda Aguilera de Piedrahita, trad. Bogotá: Punta de Lanza.

———. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. [Traducción al español de Juan José Utrilla, *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, México, Nueva Imagen, 1993.]

———. 1984. Reseña de *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru* de Jacques M. Chevalier. *American Ethnologist* 11 (3): 594-595.

———. 1987a. "The Rise and Fall of Marxist Anthropology". *Social Analysis* 21: 101-113.

———. 1987b. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press. [Traducción al español de Hernando Valencia Goelkel, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*, Bogotá, Norma, 2002.]

———. 1989. "History as Commodity in Some Recent American (Anthropological) Literature". Reseña de *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History* de Sidney W. Mintz y *Europe and the People without History* de Eric R. Wolf. *Critique of Anthropology* 9 (1): 7-23.

———. 1992a. "La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela contemporánea". En *De palabra y obra en el Nuevo Mundo.* Vol 2: *Encuentros interétnicos*. Manuel Gutiérrez Estévez, Miguel León-Portilla, Gary H. Gossen y J. Jorge Klor de Alva, eds. Pp. 489-518. Madrid: Siglo XXI de España / Extremadura En-clave 92.
———. 1992b. *The Nervous System*. Nueva York: Routledge. [Traducción al español de Silvia Galperín, *Un gigante en convulsiones: el mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*, Barcelona, Gedisa, 1995.]
———. 1993a. "La construcción de las Américas: el antropólogo como Colón". En *La construcción de las Américas*. Carlos Alberto Uribe Tobón, ed. Pp. 175-202. Bogotá: Universidad de los Andes.
———. 1993b. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses.* Nueva York: Routledge.
———. 1994. "Michael Taussig Replies to Martin Jay". *Visual Anthropology Review* 10 (1): 154.
———. 1997. *The Magic of the State*. Nueva York: Routledge. [Traducción al español de Juan Carlos Rodríguez Aguilar, *La magia del Estado*, México, Dirección General de Artes Visuales-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM / Universidad Autónoma Metropolitana / Palabra de Clío / Siglo XXI, 2015.]
———. 1999. *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*. Stanford: Stanford University Press. [Traducción al español de Marcela Solá, *Desfiguraciones: el secreto público y la labor de lo negativo*, Madrid, Fineo, 2010.]
———. 2001. "Dying Is an Art, Like Everything Else". *Critical Inquiry* 28 (1): 305-316.
———. 2002. *Ayahuasca and Shamanism: Michael Taussig Interviewed by Peter Lamborn Wilson*. Exit 18 Pamphlet. Nueva York: Autonomedia.
———. 2003a. "The Diary as Witness: An Anthropologist Writes What He Must". *Chronicle of Higher Education* 50 (17): B12-B13.
———. 2003b. *Law in a Lawless Land: Diary of a* Limpieza *in Colombia.* Nueva York: New Press.
———. 2003c. "La ley en una tierra sin ley: Diario de *Limpieza*". En *Fronteras de la modernidad en América Latina*. Hermann Herlinghaus y Mabel Moraña, eds. Ignacio Sánchez Prado y Montserrat Cañedo,

trads. Pp. 285-303. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, University of Pittsburgh.
———. 2004. *My Cocaine Museum*. Chicago: University of Chicago Press. [Traducción al español de Cristóbal Gnecco, *Mi Museo de la Cocaína*, Popayán, Universidad del Cauca, 2013.]
———. 2005. "The Magic of the State: An Interview with Michael Taussig". Entrevista de David Levi Strauss a Michael Taussig. *Cabinet* 18: s/p. Documento electrónico, <http://cabinetmagazine.org/issues/18/strauss.php>, consultado el 16 de enero de 2014.
———. 2006. *Walter Benjamin's Grave*. Chicago: University of Chicago Press.
———. 2008a. "Getting High with Benjamin and Burroughs". *Cabinet* 30: s/p. Documento electrónico, <http://cabinetmagazine.org/issues/30/taussig.php>, consultado el 16 de enero de 2014.
———. 2008b. Transcripción de la entrevista de Martin Thomas a Michael Taussig, realizada el 2 de mayo de 2008. Oral History Collection, National Library of Australia, Canberra.
———. 2008c. "Zoology, Magic, and Surrealism in the War on Terror". *Critical Inquiry* 34 (S2): S98-S116.
———. 2009a. *What Color Is the Sacred?* Chicago: University of Chicago Press.
———. 2009b. "What Do Drawings Want?" *Culture, Theory & Critique* 50 (2-3): 263-274.
———. 2010a. "Call to Order". *Artforum International* 48 (8): 172-173, 218.
———. 2010b. Comentario en la solapa de *On the Modern Cult of the Factish Gods* de Bruno Latour. Durham: Duke University Press.
———. 2010c. "The Corn-Wolf: Writing Apotropaic Texts". *Critical Inquiry* 37 (1): 26-33.
———. 2010d. "El lenguaje de las flores". Mónica María del Valle Idárraga, trad. *Universitas Humanística* 70: 225-252.
———. 2010e. "Tall Stories: On Poetical and Non-Poetical Prose and Rhythms in Fieldwork Notes, July 2003, Colombia". *Performance Paradigm* 6: 66-75.
———. 2011a. "Cities of Yagé". *Anthropology and Humanism* 36 (1): 122-129.
———. 2011b. *Fieldwork Notebooks / Feldforschungsnotizbücher*. Ostfildern: Hatje Cantz Verlag.

———. 2011c. *I Swear I Saw This: Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely My Own*. Chicago: University of Chicago Press.
———. 2011d. "Prólogo" de la edición revisada de *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca* de Mateo Mina (2011). Pp. 6-17. Bogotá: Universidad de los Andes.
———. 2012a. *Beauty and the Beast*. Chicago: University of Chicago Press. [Traducción al español de Cristóbal Gnecco, *Belleza y violencia: una relación aún por entender*, Popayán, Universidad del Cauca, 2014.]
———. 2012b. "Excelente Zona Social". *Cultural Anthropology* 27 (3): 498-517.
———. 2012c. "I'm so Angry I Made a Sign". *Critical Inquiry* 39 (1): 56-88.
———. 2012d. "The Stories Things Tell and Why They Tell Them". *E-flux Journal* 36: s/p. Documento electrónico, <http://www.e-flux.com/journal/the-stories-things-tell-and-why-they-tell-them>, consultado el 16 de enero de 2014.
———. 2013. "I Swear I Read This: John Cline Interviews Michael Taussig". *Los Angeles Review of Books*, 3 de enero: s/p. Documento electrónico, <http://lareviewofbooks.org/interview/i-swear-i-read-this-john-cline-interviews-michael-taussig>, consultado el 16 de enero de 2014.
TEDLOCK, Dennis. 1983. *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
THOMPSON, Hunter S. 1970. "The Kentucky Derby is Decadent and Depraved". *Scanlan's Monthly* 1 (4): 1-12.
———. 1979. *The Great Shark Hunt: Strange Tales from a Strange Time*. Nueva York: Summit Books.
TROUILLOT, Michel-Rolph. 1986. "The Price of Indulgence". Reseña de *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru* de Jacques M. Chevalier y *The Devil and Commodity Fetishism in South America* de Michael Taussig. *Social Analysis* 19: 85-90.
TURNER, Terence. 1986. "Production, Exploitation and Social Consciousness in the 'Peripheral Situation'." Reseña de *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru* de Jacques M. Chevalier y *The Devil and Commodity Fetishism in South America* de Michael Taussig. *Social Analysis* 19: 91-115.

TYLER, Stephen A. 1986. "Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document". En *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford y George E. Marcus, eds. Pp. 122-140. Berkeley: University of California Press.

———. 1987. *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World.* Madison: University of Wisconsin Press.

ULIN, Robert C. 1991. "Critical Anthropology Twenty Years Later: Modernism and Postmodernism in Anthropology". *Critique of Anthropology* 11 (1): 63-89.

———. 2001 [1984]. *Understanding Cultures: Perspectives in Anthropology and Social Theory*. Oxford: Blackwell.

ULMER, Gregory L. 1987 [1983]. "The Object of Post-Criticism". En *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture.* Hal Foster, ed. Pp. 83-110. Seattle: Bay Press.

URIBE TOBÓN, Carlos Alberto. 2006. "El retorno de Mateo Mina a la selva sin ley". *Antípoda* 2: 127-153.

VÁSQUEZ, Manuel A. 2011. *More than Belief: A Materialist Theory of Religion*. Nueva York: Oxford University Press.

VATTIMO, Gianni. 1987. "The End of (Hi)story?" *Chicago Review* 35 (4): 20-30.

VERMEULEN, Han F. 2015. *Before Boas: The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*. Lincoln: University of Nebraska Press.

VERMEULEN, Han F. y Arturo Álvarez Roldán, eds. 1995. *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*. Nueva York: Routledge.

VILLORO, Luis. 1982. *Creer, saber y conocer.* México: Siglo XXI.

———. 1999. "Verdad". En *El conocimiento*. Luis Villoro, ed. Pp. 213-232. Madrid: Trotta / Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

VISKER, Rudi. 1999. *Truth and Singularity: Taking Foucault into Phenomenology.* Dordrecht: Kluwer Academic.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2010 [2009]. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Stella Mastrangelo, trad. Madrid: Katz.

WADE, Peter. 2007. Reseña de *My Cocaine Museum* de Michael Taussig. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13 (1): 246-247.

WALLACE, Jennifer. 2012. "The Mastery of Non-Mastery". Reseña de *I Swear I Saw This: Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely My Own* de Michael Taussig. *Los Angeles Review of Books*, 30 de marzo: s/p. Documento electrónico, <http://lareviewofbooks.org/review/the-mastery-of-non-mastery>, consultado el 16 de enero de 2014.

WEBSTER, Steven. 1982. "Dialogue and Fiction in Ethnography". *Dialectical Anthropology* 7: 91-114.

———. 1983. "Ethnography as Storytelling". *Dialectical Anthropology* 8: 185-205.

———. 1986. "Realism and Reification in the Ethnographic Genre". *Critique of Anthropology* 6 (1): 39-62.

———. 1990. "The Historical Materialist Critique of Surrealism and Postmodernist Ethnography". En *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*. Marc Manganaro, ed. Pp. 266-299. Princeton: Princeton University Press.

WEINBERG, Darin. 2008. "The Philosophical Foundations of Constructionist Research". En *Handbook of Constructionist Research*. James A. Holstein y Jaber F. Gubrium, eds. Pp. 13-39. Nueva York: Guilford Press.

WERNICK, Andrew. 2007. "Marxisms". En *The Edinburgh Companion to Twentieth-Century Philosophies*. Constantin V. Boundas, ed. Pp. 428-443. Edinburgh: Edimburgo University Press.

WESSENDORF, Markus. 2006. "Richard Maxwells postdramatiske teater". *Norsk Shakespeare- og teatertidsskrift* 9 (1): 29-33.

WHITE, Edmund. 1993. *Genet: A Biography*. Nueva York: Vintage Books.

WHITE, John. 2011. Reseña de *What Color Is the Sacred?* de Michael Taussig. *Asia Pacific Journal of Anthropology* 12 (5): 495-496.

WHITTEN, Norman E., Jr. 1982. Reseña de *The Devil and Commodity Fetishism in South America* de Michael Taussig. *American Anthropologist* 84 (2): 481-483.

———. 1988. "Toward a Critical Anthropology". Reseña de *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences* de George E. Marcus y Michael M. J. Fischer y *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* de Michael Taussig. *American Ethnologist* 15 (4): 732-742.

———. 2004. "Where Violence Reigns and Terror Rules". Reseña de

Law in a Lawless Land: Diary of a Limpieza *in Colombia* de Michael Taussig. *Journal of Latin American Anthropology* 9 (1): 221-225.

WILCKEN, Patrick. 2010. *Claude Lévi-Strauss: The Poet in the Laboratory*. Nueva York: Penguin Press.

WILSON, Peter Lamborn, Christopher Bamford y Kevin Townley. 2007. *Green Hermeticism: Alchemy and Ecology*. Great Barrington: Lindisfarne Books.

WINCH, Peter. 1964. "Understanding a Primitive Society". *American Philosophical Quarterly* 1 (4): 307-324.

WITTGENSTEIN, Ludwig. 2003 [1958]. *Investigaciones filosóficas*. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, trads. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

WOLF, Eric R. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

WOOLGAR, Steve. 1988a. Comentario a "Rhetoric and the Authority of Ethnography: 'Postmodernism' and the Social Reproduction of Texts" de P. Steven Sangren. *Current Anthropology* 29 (3): 430-431.

———. 1988b. "Reflexivity is the Ethnographer of the Text". En *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. Steve Woolgar, ed. Pp. 14-34. Londres: Sage.

WORSLEY, Peter M. 1966. "The End of Anthropology?" Ponencia presentada en el Sexto Congreso Mundial de Sociología, Evian, Francia, 4-11 de septiembre.

YÉBENES ESCARDÓ, Zenia. 2007. *Figuras de lo imposible: trayectos desde la mística, la estética y el pensamiento contemporáneo*. Barcelona: Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa.

———. 2008. *Breve introducción al pensamiento de Derrida*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

YOUNG, Julian. 2010. *Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.

YOUNG, Michael W. 2004. *Malinowski: Odyssey of an Anthropologist, 1884-1920*. Londres: Yale University Press.

ZENKER, Olaf y Karsten Kumoll, eds. 2010a. *Beyond Writing Culture: Current Intersections of Epistemologies and Representational Practices*. Nueva York: Berghahn Books.

———. 2010b. "Prologue: Opening Doors beyond *Writing Culture*". En

Beyond Writing Culture: Current Intersections of Epistemologies and Representational Practices. Olaf Zenker y Karsten Kumoll, eds. Pp. 1-38. Nueva York: Berghahn Books.

ZIEGLER, Heide, ed. 1993a. *The End of Postmodernism: New Directions. Proceedings of the First Stuttgart Seminar in Cultural Studies, 04.08-18.08.1991*. Stuttgart: M & P Verlag für Wissenschaft und Forschung.

———. 1993b. "Introduction". En *The End of Postmodernism: New Directions. Proceedings of the First Stuttgart Seminar in Cultural Studies, 04.08-18.08.1991*. Heide Ziegler, ed. Pp. 5-10. Stuttgart: M & P Verlag für Wissenschaft und Forschung.

El diablo y Michael Taussig:
la arquitectura filosófica de la antropología contemporánea
se terminó de imprimir en junio de 2017
en los talleres gráficos del Instituto Nacional
de Antropología e Historia.
Producción: Dirección de Publicaciones
de la Coordinación Nacional de Difusión.

COLECCIÓN
ETNOLOGÍA
Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL
SERIE LOGOS

La reflexividad nunca ha dejado de constituir un desafío para la antropología. *El diablo y Michael Taussig: la arquitectura filosófica de la antropología contemporánea* ofrece una relectura exhaustiva de la obra de Michael Taussig (1940-), quien en sus escritos etnográficos y metaetnográficos experimentó con la técnica modernista del montaje literario. Al analizar y reconstruir los 14 libros que publicó entre 1975 y 2012, este trabajo heterodoxo ofrece un vistazo a los fundamentos filosóficos de la antropología sociocultural contemporánea, que tiene que pensarse invariablemente en plural.

Con el debate sobre la modernidad como trasfondo, se presentan tres dípticos: el primero, más antropológico, rastrea el despliegue de la antropología posmoderna y la muerte del posmodernismo; el segundo, más epistemológico, se enfoca en la realidad y la verdad; el tercero, más interdisciplinario, se centra en la alteridad y el "más allá" del lenguaje.

A partir de ahí, toma impulso el llamamiento a favor de una antropología que honra el lema de inspiración kantiana según el cual "la filosofía sin la ciencia resulta vacía y la ciencia sin la filosofía resulta ciega", pero que no rehúye examinar de cerca las implicaciones ético-políticas de sus supuestos filosóficos.

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA
ESTADOS UNIDOS MEXICANOS
INAH

9 786074 849332